

منتخب الخاقانی
فی
کشف حقایق عرفانی

تألیف

ملاّ عبدالله زنوزی تبریزی

متوفی: ۱۲۵۷ هجری

به تصحیح

نجیب مایل هروی

* منتخب الخاقانی فی کشف حقایق عرفانی
* ملاعبدالله زنوزی
* تصحیح: نجیب مایل هروي
* چاپ اول ۱۳۶۱
* انتشارات مولی

تهران– خیابان انقلاب– چهارراه ابوریحان تلفن ۶۴۹۲۴۳

* چاپ: کهنمویي زاده

فهرست مطالب

* فهارس:

بسم الله الرّحمٰن الرّحیم

در عهد اخیر دو مکتب فلسفی از دامنِ گهربارِ فکری فیلسوف متأله صدرالدین شیرازی معروف به ملاصدرا (۹۷۹ــ ۱۰۵۰ هـ. ق) انتظام یافت یکی موافق له وی و دیگری علیه او.

مکتبی را که مخالفان فلسفهٔ ملاصدرا مفهوم می دادند بوسیله ملارجبعلی و علی قلی بن قرچقای‌خان اداره می‌شد. ملا رجبعلی تبریزی اصفهانی (متوفی ۱۰۸۰ هـ. ق) در بسیاری از مسایل عمده فلسفی مانند اصالت وجود و اتحاد عاقل و معقول و حرکت جوهری با آرای ملاصدرا مخالفت می ورزید و عقاید او را باطل می نُمود.

مکتب موافقان بوسیله علی نوری اصفهانی (متوفی ۱۲۴۶ هـ. ق) نظم یافت و به سدهٔ سیزدهم و چهاردهم هجری قمری راه یافت. علی نوری اصفهانی از اساطین فلاسفه اسلامی ایران در عهد اخیر بشمار می رود که برجسته‌ترین حکیمان مُتفقّه و فیلسوفان متالّه متأخرِّ همچون ملا اسماعیل اصفهانی، ملا محمد جعفر لنگرودی، میر سید رضی لاریجانی، محمدرضا قمشه‌یی، حاج ملا هادی سبزواری و ملا عبدالله زنوزی تربیت یافتهٔ محضر گرم و مجلس درس او و هستند. حتی وجود کسانی چون روان شاد سیّد کاظم عصار نیز مرهون و مدیون حوزهٔ درس هموست.[۱]

۱ــ آثار دستنویس مرحوم سید محمد کاظم عصار ــرحمة الله علیه ــ در کتابخانه آستان قدس وقف شده، و نگارنده بیشترینهٔ آثار خطی او را تتبع کرده است. ناسخ التفاسیر یکی از عمدهٔ آثار آن محقق متالّه است و آن تفسیری است حکمی بر قرآن مجید، و بجهت احتوای بر مسایل عدیده فلسفه اسلامی شایسته طبع و توزیع است. منِ بنده در پی فراهم آوردن عکس همهٔ آثار آن محقّق ارجمند هستم و نیّت تصحیح آثار او را بدل بسته‌ام. امیدوارم که بزودی تفسیر ارزشمند آقای عصار را آماده چاپ کنم.

حوزهٔ درس ملا علی نوری در اصفهان بود. در زمان حکمرانی فتحعلیشاه قاجار حوزه فلسفیی هم در تهران دایر شد بطوریکه محمد حسین خان مروی آن حوزه را (= مدرسه مروی) بنیاد نهاد.[۲] همو بوساطت سلطان وقت از ملاعلی نوری خواهش کرد که بغرض تدریس در حوزه مروی از اصفهان به تهران بیاید. ملا علی نوری جواب گفت که: آمدن وی به تهران مایه پریشانی تلامذهٔ حوزه درس اصفهان می شود. چون امتناع ملا علی نوری از آمدن به تهران محقَّق شد، مرحوم خان مروی از ملا علی استدعا کرد که یکی از تلامذهٔ خود را بفرستد. او نیز شاگرد ممتاز خود یعنی ملا عبدالله زنوزی را فرستاد.[۳]

ابن‌خان بابا عبدالله الزنوزی التبریزی در «زنوز» از قرای مرند تولد شد و در بلدهٔ خوی بتحصیل علوم عربیه و ادبیات تازی پرداخت. در این زمینه بآن پایه رسید که چندی به ملا عبدالله نحوی شهرت یافت. پس از آن به عتبات رفت و اصول فقه را در حوزهٔ درس سید محمد باقر شفتی رشتی متقن داشت،[۴] وزان پس به قم آمد و «قوانین» را در مجلس درس مؤلِّف آن کتاب یعنی میرزای قمی فرا گرفت. چون بر علوم شرعی مسلط شد به اصفهان رفت و علوم حکمی را با راهنمایی ملا علی نوری تتبع کرد تا آنکه به تهران آمد و در مدرسهٔ مروی سابق الذکر بتدریس پرداخت. مدت بیست سال در آن مدرسه درس می گفت و بسال ۱۲۵۷ هجری قمری در تهران وفات یافت.[۵]

ملا عبدالله زنوزی طی بیست سال تدریس به تألیفات ارزشمندی نیز دست

۲ــ حوزهٔ فلسفی تهران نیز در نشر و گسترش آرا و عقاید فلاسفهٔ ایرانی سهم عمده‌ای داشت بطوریکه قسمت عمده آثار مدرسان این حوزه‌به زبان‌فارسی تألیف وتبویب شدو پاره‌ای ازآثار پیشینیان نیز به زبان فارسی ترجمه شد از آن جمله است ترجمهٔ شواهد الربوبیَّه که بوسیلهٔ ابوالقاسم بن احمد یزدی از تازی بفارسی ترجمه‌شده.این ابوالقاسم احمد یزدی همان ترجمان شرایع الاسلام محقِّق حلی است که متن مترجم آن باهتمام آقای دانش پژوه بچاپ رسیده است. بنده ترجمهٔ شواهد الربوبیَّه را در دست تصحیح و تنقیح دارد و امید است بزودی به پیشگاه اهل فلسفه و عرفان عرضه گردد.

نیز آقا علی فرزند ملا عبدالله زنوزی ــرحمة الله علیه ــ بر شواهد الربوبیَّه حواشی و تعلیقاتی دارند که در اختیار ورثه ایشان است امیدوارم که حواشی مزبور قبل از چاپ شواهد الربوبیَّه بدستم برسد تا ضمیمه گردد و همگان مستفید گردند. ان شاءالله.

۳ــ رک: طرایق الحقایق ج ۳/ ص ۵۰٦

٤ــ استاد آشتیانی گفته است که ملا عبدالله محضر شفتی را در اصفهان درک کرده، نه در کربلا. (انوار جلیه، صفحه سه)

۵ــ ریحانة‌الادب، طبع دوم، ج ۲ــ ص ۲۳۹۰. شرح حال ملا عبدالله بقلم فرزندش ملا علی زنوزی نوشته شده و استاد جلال الدین آشتیانی آنرا در مقدّمه لمعات الهیَّه ص ٦ــ۸، و انوار جلیه ص ۲ــ٤ آورده است.

یاز ید که از آن جمله است:

الف— حواشی بر آثار بزرگان فلسفه:

۱— حاشیه بر اسفار ملاصدرا.
۲— حاشیه بر شواهد الر بوبیّه.
۳— حاشیه بر مبدأ و معاد.
٤— حاشیه بر اسرار الآیات.
۵— حاشیه بر شوارق.

ب— آثار مستقل:

۱— رسال علیّه:

رساله ایست در چگونگی غضب خداوندی بر گناهکاران.

۲— انوار جلیّه:

شرحی است جامع و بسیار ارزشمند بر حدیث کمیل. این کتاب باهتمام آقای سید جلال‌الدین آشتیانی و بوسیله مؤسسهٔ مطالعات اسلامی (شعبهٔ تهران دانشگاه مک‌گیل) بچاپ رسیده است.

۳— لمعات الهیّه:

مجموعه ایست ارزنده در باب اثبات واجب الوجود و صفات او، و راههای شناخت. این کتاب نیز بکوش آقای سیّد جلال‌الدین آشتیانی و بوسیله انجمن فلسفه ایران چاپ و منتشر شده است.

٤— معارف:

از عبدالله زنوزی رسالهٔ دیگری نیز به نام معارف موجود است. نسخه‌ای از آن رساله بخطّ محمد باقر جهرمی مورّخ ۱۲۳۹ در ٦۲صفحـــه در کتابخانهٔ ملی بشمارهٔ (٦۸۰) محفوظ است. نگارنده این نسخه را دیده و تتبع کرده است. رساله ایست مختصر و مفید بزبان فارسی بسیار شیوا و روان، و مانند آثار دیگر مؤلّف حائز اهمیّت، و شایسته طبع و توز یع.

۵ـ منتخب الخاقانی فی کشف حقایق عرفانی:

کتاب مذکور، که اینک متن مصححهٔ آن از روی دو نسخهٔ معتبر و صحیح آماده طبع شده است، در زمینهٔ اثبات واجب الوجود و صفات جمالیه و جلالیه باری تعالی است، و مذیل است به خاتمه‌ای در بارهٔ مراتب و مراحل شناخت. ملا عبدالله زنوزی در بارهٔ این کتاب می نویسد: او را «مأمور فرمودند که رساله‌ای در علم توحید تألیف نموده که مشتمل باشد بر معرفت مبدأ اشیاء جلَّ اسمه، و معرفت صفات... و محتوی باشد بر براهین عقلیه قاطعه... امتثالا لامره المطاع شروع نموده... و بجهت اشتمال هر مسئله از مسایل او بر مقدّمات عدیده و براهین کثیره و نتایج غریبه و افکار جدیده بسط تمامی بهم رسانید. رساله مذکور (= لمعات) کتاب و مختصر مزبور مطول گردید. لهذا دوباره مأمور شدم که آن کتاب مستطاب را مختصر نمایم و طایفه‌ای از براهین و نتایج و تحقیقات و تدقیقات را بیندازم تا نفعش عام و فیضش تام باشد... والحمدلله والمنه منظم بنظم عجیب و مرتب بترتیب غریب آمد با کمال وجازتش بر معظم مطالب آلهیّه و مقاصد کلامیه مشتمل و با نهایت اختصارش بر تحقیقات شریفه و تدقیقات لطیفه محتوی گردید.»[۶]

ولی آنچنانکه بعضی گفته‌اند، منتخب الخاقانی تلخیص محض «لمعات» نیست. هر چند مطالب و مضامین این کتاب نظیر و شبیه مطالب لمعات است امّا ملاعبدالله زنوزی منتخب الخاقانی را باستقلال تألیف کرده، و بسیاری از حجج و براهین را که در اثبات مفاهیم و مسایل فلسفی ارائه می دهد، خاص این کتاب است و در لمعات دیده نمی‌شود. چنانکه در لمعهٔ سیوم از فصل دویم می‌خوانیم: «...پس در نزد تحقق کل باید اجزأ متحقق باشد، والاّ لازم می‌آید که کلّ متحقق نباشد، و یا تحصیل حاصل، حاصل آید. اخذ کن این برهان لطیف را که مثل برهان سابق از خواص این وجیزه است.»

و در لمعه چهارم از فصل دویم می نویسد: «و بدانکه این برهان محکم البنیان باین نحو از بیان و تبیان از خواص این وجیزه است.»

و در لمعه سیوم از فصل چهاردهم، که در بارهٔ اثبات ارادهٔ باری تعالی است، می خوانیم: «اخذ کن و غنیمت شمار که باین نحو از تقریر و بیان و باین وجه از تیمیم و تبیان باین وجیزه مخصوص است.»

۶ـ ر.ک: دیباچه مؤلّف.

باری منتخب الخاقانی بجهت اشتمالی که بر مسایل الهیّه از فلسفهٔ اسلامی دارد، و بجهت احتوایی که بر آرای انتقادی ملا عبدالله و دیگر فلاسفه شیعی دارد، و بخاطر آنکه پاره‌ای از عقاید کلامی اشاعره و معتزله و صوفیه مورد بحث و بررسی قرار گرفته است، و بلحاظ آنکه این همه مسایل ارزشمند فلسفهٔ اسلامی به زبان شیوا و رسا و گویای فارسی، آنهم در عهد قاجار که نثر فارسی بابتذال کشیده شده بود، نوشته شده است، حائز اهمیت است، و طبع و توزیع آن لازم می نمود.

بهر تقدیر با توجه به ارزش این کـ..ب نگارنده در پی فراهم آوردن عکس نسخ دستنویس آن شد، و تا آنجا که توانست، جست‌و‌دو نسخهٔ معتبر از منتخب الخاقانی را دستیاب کرد. نسخهٔ اوّل دستنویسی است بخط نستعلیق خوش که در کتابخانهٔ ملی بشمارهٔ (۹۰۹) محفوظ است. این نسخه یاد داشتها و تصحیحاتی در حواشی و هوامش دارد که بسال ۱۲٤۰ در تهران کتابت شده، و ظاهراً حواشی آن بخط خود مولّف نوشته شده است.

نسخهٔ دوم دستنویسی است که بشماره (۱۰۳۹) در کتابخانه آستان قدس رضوی محفوظ است. نسخهٔ مذکور بخط نستعلیق خوش بتاریخ جمادی الثانی ۱۲٤۰ هجری قمری کتابت شده است و در پایان کتاب بخطّی غیر از خطّ اصل آمده: «از بدایت تا نهایت بنحو مقابله از نظر مؤلّف گذشت.»

باری هر دو نسخه از اعتبار و صحت تمام برخوردارند و این متن با توجه بهر دو نسخهٔ مزبور تصحیح شد و از اولیای انتشارات مولی خواهش شد تا امور مربوط به طبع و توزیع آن را راست کنند ایشان نیز با کمال اشتیاق چاپ این اثر ملا عبدالله زنوزی را پذیرا شدند که باینوسیله از ایشان تشکر می کنم.

ستبقی خطوطی فی الدفاتر برهة   وانملتی تحت التّراب رمیم
بماند سالها این جمع و ترتیب   زما هر ذرهٔ خاک افتاده جایی
مگر صاحبدلی روزی برحمت   کند درکاردرویشان دعایی

بپایان رسید تصحیح متن منتخب الخاقانی و مقدّمه و فهارس آن در تاریخ ۲۹ شعبان ۱٤۰۲ هجری مطابق اوّل تیر ماه ۱۳٦۱ شمسی.

نجیب مایل هروی

منتخب الخاقانی در کشف حقایق عرفانی

(متن)

دیباچه

حمد و ثنای نامحدود واجب الوجودی را سزاست که دامن کبر یای جلالش از لوث تغیّر و زوال منزه، و از عارضهٔ تجدُّد و انفعال مبراست، و ستایش نامعدود خداوندی را رواست که پرتو نورِ ذاتِ پاکش ذواتِ ممکنات و اعیانِ مهیّات را از کتم عدم بعرصه وجود، و از مکمن خفا بجلوه ظهور آورده، بزیور لآلی وجودات و فیوضات، و زینت جواهر کمالات و خیرات آراسته، در جبلت هر سافلی نیل عالی را چنان مرکوز ساخته که هر یک بحسب فطرت مجنون‌وار در وصایای لیلای[۱] خود سرگردان و حیرانست، حکمت بالغه اش مبدعات و کاینات و سفلیات و علویات را بنحوی در رشته ابداع و ایجاد کشیده که عقول کامله و اذهان ثاقبه در ادراک آن واله و حیرانند، نعوت جمال و اوصاف جلالش از آن بلندتر که طایر اندیشه و قیاس بادنی پایه‌ای از درجات او تواند رسید.

(نظم)

نه ادراک بر کنه ذاتش رسد
نه فکرت بغور صفاتش رسد
نه بر اوج ذاتش پرد مرغ وهم
نه در ذیل وصفش رسد دست فهم
هو الأوّل والآخر و هو الظاهر والباطن، فهو بکل‌شیء

محیط و علی کل شیءٍ قدیر[1]، فسبحان الذی بیده ملکوت کل شیئی و الیه ترجعون.

و درود غیرمعدود و صلوات غیر محصور بر روح مقدّس واسطهٔ ایجادِ عالم، و سبب آفرینش آدم سیّد رسل، هادی سبل، زبدهٔ عالم جبروت، نخبهٔ عالم‌ناسوت، غایت ایجادِ اشیاء خاتم انبیا، قدوه اصفیا محمد مصطفی —صلی الله علیه و آله— [۲]

و بر آل طاهرین و اهل بیت مطهّرین او که انوار حقایق معارف و حکم از نورِ ولایتِ ایشان در دلهای اهل ایمان و عرفان ظاهر و آشکار است، و لمعات علوم ربّانی بمصابیح انوار ذوات قدسیه ایشان بر ضمایر صافیه و قلوب زاکیه اهل علم و ایقان تابان است.

و خصوصاً بر خاتم اوصیا و سیِّد اولیا امام مشارق و مغارب امیرِ مؤمنان و مولای متقیان علی بن ابیطالب —صلوات الله و سلامه علیه و علیهم اجمعین تابعاقبت الایام و تناوبت الاعوام—

اما بعد در نزد اربابِ قلوبِ صافیه و نفوس زکیّه ظاهر و روشن است که تحصیل معارف یقینیه و معالم دینیه به حجج نیره ساطعه، و براهین عقلیه قاطعه، و ترقی از حضیض تقلید بذروه علم و ایقان موجب فوز باعلاءٔ درجات سعادات دنیویه و اخرویه است. و خصوصاً معرفت مبدأ اعلا —جلّ اسمه— و شناختن صفات جمالیه و جلالیه او[۳] که مقصود اصلی و غایت کلّی از ایجاد مبدعات و کاینات است، و فی الحقیقه منتهای مراتب کمالات و قصوای درجات فضایل است.

لهذا رای مبارک قبله عالم، شاهنشاه اعظم، مالک رقاب امم، ملک ملوک العرب و العجم، خاقان معظم و قاآن مکرم، پادشاه اسلام و ملجأ سلاطین ذوی الاحتشام شهریارِ

جهان، قهرمانِ زمان، سلطانِ صاحب قران، پادشاه سلیمان نشان، خدیو عدالت گستر و شهر یار رعیت پرور، شاهنشاهی که درگاه آسمان جاهش سلاطین جهان را قبلهٔ حاجات و آستان فلک پاسبانش خواقین روزگار را کعبهٔ نجات، اسلام پناهی که در عهد دولتِ ابدْ پیوندش مراسم شر یعت غرا و مآثر ملت بیضا باوج کمال رسیده، و انوار علوم حقیقیه و معارف یقینیه بر ضمایر طالبان معرفت و حقیقت تابیده است. در زمان سلطنت قاهره و شوکت باهره‌اش علوم عقلیه وصناعات علمیه و احادیث نبو یه و احکام[٤] شرعیه که بجهت حوادث زمان و نامساعدتی دوران روی باندراس و انطماس گذاشته بودند بمرتبه در اقطار و اکناف عالم انتشار یافته است که از هر بلده، بلکه از هر دهکده بسی فضلای نامدار و علمای عالی مقدار و فقهای صاحب اقتدار بمرتبه کمال رسیده، بنشر احادیث نبوّ یه و آثار جعفر یه و اعلام معالم دینیه و معارف یقینیه و تعلیم احکام شرعیه و قضایای فرعیه مشغولند. مجلس بهشت آئینش علی الدوام بذکر معضلات مسایل الهیّه و معظمات مطالب نقلیه موّشح و مزّ ین است. شکر و سپاس خداوندی راست که در این قرن سعادت قران، و در این عهد بهجت توأمان عرصهٔ گیتی را بوجود فایض الجود چنین شهر یاری آراسته است که امن و امان برکابِ همایونش توأم گردیده است، و ازیمن عدل و دادش آثار ظلم و ستم از اعالی و ادانی برخاسته است حامی دین مبین و مروج ملّت بیضای[٥]سید مرسلین و مو ید طر یقه حنیفه خاتم وصیین معزالدنیا والدین قهرمان الماء و الطین، ظل‌الله فی الارضین، المجاهد فی سبیل الله، السلطان بن السلطان بن السلطان الخاقان بن الخاقان بن الخاقان ابوالمظفر فتحعلی شاه قاجار —خلّد الله ملکه و سلطانه— و مهد فوق فرق الفرقدین سر یر ملکه و مکانه، وادام الله ظله الاعلی علی مفارق العالمین بحق سیّد المرسلین، وآله البررة الانجبین.

[نظم]

من دعا کردم و جبر یل امین آمین گفت
کاین دعائیست که فرض است بهر پیر و جوان

بعد از آنکه بحسب عقلِ قو یم و ذهنِ مستقیم و فطرت سلیمه و فطنت صحیح بر معالم دینیه و معارف یقینیه موافق قواعد عقلیه و قوانین شرعیه عارف و آگاه و عالم و دانا بودند، قرار گرفت که بر براهین آلهیه و دلایل کلامیه به بسط، تمام اطلاع بهم رسانند تا مقام اجمال بتفصیل آمده، جامع بین السعادتین و حاوی بین المنقبتین باشند از راه تربیت[٦] و مرحمت راقم این حروف «ابن خان بابا عبدالله الزنوزی التبر یزی» را که فی الحقیقه تربیت یافتهٔ آن شاهنشاه، و باخلاصِ تمام دعاگوی [دولت][۱] ابد پیوند، و سلطنت قاهره آن شهر یارِ است، مأمور فرمودند که: رساله[ای] در علم توحید تألیف نموده، که مشتمل باشد بر معرفت مبدأ اشیاء جلّ اسمه، و معرفت صفات جمالیه و جلالیهٔ او؛ و محتوی باشد بر براهین عقلیه قاطعه و حجج نیرهٔ ساطعه.

امتثالا لأمره المطاع شروع نموده، بتوفیقات یزدانی و توجهات شاهنشاهی آن رساله خاقانیه و وجیزه سلطانیه را باتمام رسانیدم. و بجهت اشتمال هر مسئله از مسائل او بر مقدّمات عدیده، و براهین کثیره و نتایج غر یبه و افکار جدیده بسط تمامی بهم رسانید رسالهٔ [مذکور] کتاب، و مختصر [مر بور] مطول گردید. لهذا دو باره از جانبِ با ر یافتگانِ درگاه عظمت مدارِ آن شهر یار مأمور شدم که آن کتابِ مستطاب را مختصر نمایم، و طایفه[ای] از براهین[۷] و نتایج و تحقیقات و تدقیقات را بیندازم تا نفعش عام و فیضش تام باشد. امتثال حکم جهان مطاع نموده مبادی و مقاصد را مخرر، و براهین و دلایل را مختصر نمودم. والحمدلله والمنه از توجه اقبال

۱. [illegible] نبود. در نسخهٔ آستانه در بالای «ابد» نوشته شده است.

شاهنشاهی منظم بنظم عجیب و مرتب بترتیب غریب آمد با کمالِ و جازتش بر معظم مطالب آلهیه و مقاصد کلامیه مشتمل، و با نهایت اختصارش بر تحقیقات شریفه و تدقیقات لطیفه محتوی گردید.

امید که ابدالدهر با اسم سامی آن شهریار باقی مانده، اعالی وادانی و مبتدی و منتهی از او منتفع گردیده، بدعا و ثنای شاهنشاهی زبان گشایند، و مسمّی گردانیدم این رسالهٔ شریفه خاقانیه، و این وجیزه لطیفه سلطانیه را به «منتخب الخاقان در کشف حقایق ایمان و عرفان و در تحقیق مراتب علم و ایقان»، و مرتب ساختم او را بفصولی، و هر فصلی را بمقدّماتی. واللّه الموفق وهوالمعین.

فصلِ اوّل:

در اثبات واجب الوجود بالذات است [۸] و تحقیق اوکما ینبغی بر مقدّماتی چند موقوف است:

بیان مقدّمات اثبات واجب الوجود

مقدّمه اوّل:

در بیان موادِ ثلث است:

تحقیق مواد ثلث که عبارت از وجوب و امکان و امتناع است

بدانکه وجوب عبارت است از ضرورت ثبوت محمول از برای موضوع وجود، بوده باشد آن محمول وجود یا غیر وجود، و امتناع عبارت است از ضرورت عدم ثبوت محمول از برای موضوع، خواه وجود باشد آن محمول، خواه[1] غیر وجود.

و امکان عبارت است از عدم ضرورت ثبوت محمول و عدم ثبوت او از برای موضوع .وجود باشد آن محمول، یاغیر وجود.

ولی در علم الهـــی و کلام مراد از وجوب ضرورت وجود، و مراد از امتناع ضرورت عدم، و مراد از امکان عدم صرورت وجود و عدم است. واین معانی مذکوره را مواد گویند باعتباری؛ و جهات می گویند باعتبار دیگر.

بیانش آنست که نسبت محمول بموضوع در نفس الامر و واقع بدون اعتبار معتبر لامحاله مکیف است به یکی[۹] از ین کیفیات مذکوره. مثلاً نسبت حیوانیّت بانسان در واقع مکیف است بوجوب، و نسبت او بجماد مکیف است در نفس الامر بامتناع، و نسبت کتابت بانسان مکیف است بامکان.

و ایــن کـیـفـیـات نـفـس الامـر یـه را، از آن جـهـت که کـیـفـیـات نـفـس الامر یه اند، مـواد قـضـایـا مـی گـو یـنـد، و نـسبـت مـحـمـول بموضوع درنزد

۱ ـــ نسخهٔ آستانه: و یا

ملاحظه عقل نیز مکیف است به یکی از ین کیفیات سه گانه، و باین اعتبار جهات قضایا نامیده می شوند.

بیان فرق در میانه جهات قضایا و مواد آنها.

و جهات گاهی مطابق می باشند با مواد. و در این صورت حکم صادق است. و گاهی متخالف می باشند، و در این صورت حکم موسوم بکذب است. ولی باید دانست که مواد منحصر است باین سه معنی.

و جهات باین سه معنی منحصر نیستند بلکه جهات دیگر نیز در قضایا معتبر، و در علم میزان بتفصیل تمام مذکوراند.

از اینجا ظاهر می شود که واجب الوجود آن است که وجود و هستی از برای او ضرور باشد. یعنی محال باشد انفکاک او از وجود. [۱۰].

و ممتنع الوجود آن است که عدم و نیستی از برای او ضرور باشد. یعنی انفکاک او از عدم محال باشد.

بیان معانی واجب الوجود و ممتنع الوجود و ممکن الوجود

و ممکن الوجود آن است که هیچ یک از وجود و عدم از برای او ضرور نباشد،

و هر شیئی از اشیاء که ملاحظه شود نسبت وجود باو نظر بذاتش یا واجب الوجود است، و یا ممتنع الوجود است، و یا ممکن الوجود. نه اجتماع این معانی جایز است در شیئی واحد، و نه خلو آن شئی جایز است ازاین معانی؛ بلکه باید متصف باشد به یکی از ین معانی.

از اینجاست که گفته اند در میانه معانی مذکوره انفصال حقیقی ثابت است چنانکه در میانه زوج و فرد انفصال حقیقی متحقّق است باین معنی که نه اجتماع شاید و نه خلو، بلی در ما نحن فیه دو انفصال حقیقی ثابت است چنانچه وجه انفصال حقیقی و اثنینیت او باندک تاملّی ظاهر می شود، متفطن باش.

بیان اینکه در میانه مواد ثلث انفصال حقیقی است.

مقدّمه دویم:

[انقسام واجب الوجود و ممتنع الوجود]

آنست که هر یک از واجب الوجود و ممتنع الوجود منقسم می شود بدو قسم: یکی بالذات، و دیگر بالغیر.

بیان حق معنی واجب الوجود بالذات

واجب الوجود[۱۱] بالذات آن است که وجود و هستی از برای او ضرور باشد، نظر بمجرد ذات خود، با قطع نظر از جمیع جهات و اعتبارات و حیثیات زایده بر نفس ذات، حقیقیه باشند آن جهات و اعتبارات یا اعتباریه ثبوتیه باشند یا سلبیه تعلیلیه باشند یا تقییدیه. اگرچه آن جهات و اعتبارات مثل بودن آن ذات باشد. این است حق معنی واجب الوجود بالذات بمقتضای فحص و برهان، چنانکه در مباحث مستقبله مبیّن خواهد شد، نه آنچه که در السنه و افواه مشهور است، و در نزد جمهور از علما معروف است، زیرا که آن معنی محصل ندارد، چنانکه در «لمعات آلهیه» بیان نموده‌ام.[1]

بیان معنی واجب الوجود بالغیر

و واجب الوجود بالغیر آن است که ضرورت وجود او ناشی از غیر باشد که عبارت از علّت فیاضه است. خواه بسایر علل نیز محتاج باشد یا نه.

بیان معنی ممتنع ذاتی و ممتنع غیری

و ممتنع الوجود بالذات آن است که عدم و نیستی از برای او ضرور باشد نظر بمجرد ذات خود با قطع نظر[۱۲] از جمیع جهات و حیثیات مذکوره، اگرچه ذات تقدیری محض، و فرضی صرف باشد.

این است حق معنی ممتنع الوجود بالذات بمقتضای فحص و برهان، نه آنچه که مشهور و متداول است.

و ممتنع الوجود بالغیر آن است که ضرورت عدم او ناشی از غیر باشد که عبارت از عدم علّت است. و ممکن الوجود منحصر بذاتی است، و غیری نمی‌تواند شد، چنانکه محقّق خواهد شد.

مقدّمه سیوم:

[معروض وجوب غیری و امتناع غیری]

بیان اینکه معروض وجوب غیری و امتناع غیری ممکن ذاتی است نه واجب ذاتی و ممتنع ذاتی.

آنست که معروض وجوب غیری و امتناع غیری ممکن ذاتی است، نه واجب ذاتی، و نه ممتنعَ ذاتی.

بیانش آن است که هرگاه معروض وجوب غیری ممتنع ذاتی باشد انقلاب ممتنع ذاتی به ممکن ذاتی لازم می‌آید، و یا اجتماع نقیضین ثابت می‌شود، زیرا که بعد از عروض وجوب

۱ــ رک: لمعات الهیه، طبع تهران ص ۱۱ــ۱۲.

غیری یا ضرورت عدم نظر بذات باقی می‌ماند یا نه. در صورت اوّلی اجتماع نقیضین، و در صورت دوم انقلاب ذاتی ثابت می‌شود. و بهمین بیان ظاهر می‌شود که واجب ذاتی[۱۳] معروض امتناع غیری نمی‌تواند شد، و هرگاه معروض وجوب غیری، واجب ذاتی باشد در نزد فرض عدم آن‌غیر با وجوب ذاتی باقی می‌ماند، و بهمان وجوب ذات در حدّ نفس خود موجود می‌باشد یا نه. در صورت اوّلی وجود آن غیر و ایجاب او لغو خواهد بود؛ و در صورت دوم لازم می‌آید انقلاب ذات واجب بذات ممکن، و نبودن چیزی که واجب ذاتی فرض کرده بودیم.

و بهمین بیان منکشف می‌شود که ممتنع ذاتی معروض امتناع غیری نمی‌تواند شد.

پس معروض وجوب غیری و امتناع غیری منحصر است به ممکن ذاتی، و محال باین معنی مترتب نخواهد بود زیرا که امکان ذاتی عبارت است از عدم اقتضای ذات ممکن، نه وجودِ خود و نه عدمِ خود را.

و عدم اقتضای ذات با اقتضای غیر منافی نیست، زیرا که نقیض عدم اقتضای ذات است نه اقتضای غیر، و نقیض[۱٤] اقتضای غیر، عدم اقتضای غیر است نه عدم اقتضای ذات.

مقدّمه چهارم:
[ممکن الوجود غیری نیست]

آنست که ممکن الوجود غیری نمی‌تواند شد، زیرا که معروض امکان غیری یا ممکن ذاتی است، و یا واجب ذاتی، و یا ممتنع ذاتی.

در صورت اولی یا مقتضای غیر همان امکان ذاتی است، یا غیر او. در صورت اولی در نزد فرض عدم آن غیر یا امکان ذاتی باقی می‌ماند یا نه. در صورت اولی اعتبار و اقتضای او لغو خواهد بود، و در صورت دوم لازم می‌آید تخلّف مقتضای بالذات از مقتضی بالذات، و او محال است، چنانکه در مباحث علّت و معلول معلوم خواهد شد. و در صورت دو یم تردید اوّل لازم آید که شیئی واحد نسبت بوجود واحد محتاج باشد بدو امکان؛ و این معنی محال است، زیرا که امکان واحد در قبول وجود کافی است والاّ امکان نخواهد بود بلکه هر دو یک امکان خواهند بود. و این معنی خلاف فرض است و هرگاه[۱۵] معروض امکان غیری واجب ذاتی باشد در نزد عروض امکان غیری با وجوب ذاتی باقی می‌ماند یا نه. در صورت اولی لازم می‌آید

که شیئی واحد از جهت واحده هم غنی باشد و هم محتاج، زیرا که باعتبار ثبوت امکان از برای او از جانب غیر علّت خارجه می خواهد، و باعتبار وجوب ذاتی مستغنی از غیر می باشد. و از بیّنات است که فقر و غنی در دو طرف تناقض اند. و از مسلّمات است که اختلاف حیثیات تعلیلیه موجب تکثر ذات موضوع نمی باشد. و در صورت دوم لازم می آید تخلُّف مقتضای بالذات از مقتضی بالذات، و او محال است.

و از ین بیان ظاهر می شود در نزد صاحب بصیرت که ممتنع ذاتی نیز معروض امکان غیری نمی تواند شد. متفطن باش.

مقدّمه پنجم:
[چگونگی ممکن الوجود]

بیان معنی ممکن الوجود بالذات

آنست که سابقاً مذکور گردید که ممکن الوجود آن است که وجود و عدم از برای او ضرور نباشد نظر بمجرّد ذاتِ او با قطع نظر از جمیع جهات و حیثیات زایده [۱٦] بر نفس ذات، و بعبارت دیگر ممکن ذاتی آن است که نفس ذاتش با قطع نظر از همهٔ امور خارجه از ذات نه اقتضا کند وجود را، و نه اقتضا کند عدم را، نه امتناع کند از وجود، و نه امتناع کند از عدم.

و از اینجا ظاهر می شود که مرتبهٔ امکان در ممکنات سابق است بر مرتبهٔ موجودیّت و معدومیّت آنها. ولی باید دانست که این سبق و پیشی در نزد تأمُّل از عقل است نه در متنِ واقع، یعنی در نزد تعریه ذهن مهیّات را از وجود و عدم، و ملاحظه آنها منحیث هی هی موصوف می باشند بامکان، اگر چه همین ملاحظه و تعریه نیز وجود آن مهیّات است، ولیکن از او نیز قطع نظر شده است.

بیان اینکه سبق امکان بر موجودیت و معدومیت در مرتبهٔ از مراتب عقلیه است

این است معنی سبق امکان بر موجودیت و معدومیتِ مهیات، نه اینکه مهیات را پیش از موجودیت تقرری و تجوهری و یا ثبوتی و تذوّتی ثابت است، و در آن مرتبه از تجوهر و تقرر بامکان موصوف اند، و بوجود موصوف نیستند[۱۷] زیرا که تقرر و تجوهر آن مهیات پیش از موجودیت یا در خارج است، و یا در ذهن؛ و از بیّنات است که خارجی است، و ذهنیّت بدون تصور معنی کون و حصول متصور نمی باشد. و معنی کون و حصول بعینه معنی وجود است پس تذوّت و تجوهر مهیات و تقرر و ثبوت ممکنات بدون نحوی از انحا حصول نمی تواند شد.

پس ذوات نیست از برای مهیات درحال عدم مطلق، مگر تقدیری محض، و فرضی صرف. چنانکه ذوات در ممتنعات نیز تقدیری محض و فرضی صرف اند.

بیان اینکه ذوات ممکنات پیش از موجودیت ذوات تقدیری و فرضی صرف اند.

از اینجا ظاهر می‌شود که مهیات امکانیه در حدّ نفس خود ابهام صرف و بطلان محض و هلاکت بحته و ظلمت صرفه اند. فعلیت و حقیقت و ثبات و نورانیّت آنها با هو یات عینیّه و انوار وجودیه است که از منبع انوار و معدن اسرار و مبدأ هو یات و فعلیات فایض می شوند.

و بسوی این دقیقه آلهیه اشاره است در صحیفهٔ قرآنیه بکلام خداوند[۱۸] جلّ وعلا: «**كُلُّ شئٍ هَالِكٌ اِلاّ وَجْهَهُ.**»[۱]

اشاره بتفسیر کل شی هالک الا وجهه

متدبّر باش،از اینجا ظاهر می شود بطلان مذهب ارباب اعتزال که به ثبوت معدومات ممکنه قایل شده [اند] و از برای آنها پیش از موجودیت ثبوتی در خارج، و تجوهری در واقع خیال نمودند. و توهُّم کردند که مهیات ممکنات ثابتات ازلیّه‌اند، و در وجود محتاج اند بعلّت فیاضه، نه در ثبوت پاره[ای] از مفاسد شنیعه. این رای فاسد را در «لمعات آلهیه» بیان نموده‌ام.[۲] رجوع کن، و متدبّر باش.

مقدّمه ششم:

[بطلان اولویت ذاتیه]

مراد از اولویت ذاتیه آنست که نفس ذات ممکن اقتضا کند اولویت و رجحان وجود یاعدم را، بحیثیتی که ذات ممکن بهمان اولویت و رجحان موجود یا معدوم باشد.

بیان بطلان اولویت ذاتیه

بیانش آن است که مهیات امکانیه در حدّ نفس خود اصلا شیئتی و تجوهری و تقرری ندارند، و ذوات آنها تقدیری محض و فرضی صرف اند، چنانکه محقّق گردید لا شیئی محض و نیستِ صرف را چگونه اقتضا متصور می باشد. خصوصاً اقتضای صفت ثبوتیه که عبارت از اولویت و رجحان است. و حال آنکه اقتضا صفت ثبوتیه است، چگونه از برای معدوم مطلق ثابت می تواند شد. و از جمله مسلّمات،

---

۱ — قصص — ۸۸

۲ — ر.ک: لمعات آلهیه، تصحیح استاد آشتیانی، صفحات ۱۵ — ۱۷

بلکه بدیهیات است که ثبوت شئی از برای شئی فرع ثبوت مثبت له است.

برهان دیگری نیز بر این دعوی در «لمعات آلهیه»[1] اقامه نموده‌ام، و براهین دیگر نیز بر این مدعی قایم است، و در کتب آلهی و کلام مذکور است.

مقدّمه هفتم: [چگونگی علّت]

آنست که علّت احتیاج ممکن بعلّت و مرجح امکان است نه حدوث، و نه امکان با حدوث، و نه امکان بشرط حدوث. و از برای هر یک از ین سه مذهب قائلی است از متکلمین. مذهب اوّل مقتضای فحص و برهان و مختار حکما و محققین از متکلمین است.

بیان اینکه علّت احتیاج بعلّت امکان است و بس.

بیانش آن است که از بطلان اولو یت ذاتیه منکشف گردید که نسبت مهیات امکانیه بوجود و عدم مساوی است. پس هر ممکنی لامحاله متساوی الطرفین است و مجرد ملاحظه تساوی طرفین با قطع نظر از حدوث، بلکه با فرض عدم حدوث کافی است در طلب یکی از دو طرف متساوی[۲۰] بر دیگری. و این معنی از بیّنات و بدیهیات است. علاوه بر این هر گاه نه چنین باشد ترجّح بلامرجح ثابت می شود. و، محالیّت او از جمله فطریات است. و کسی را از محصلینِ علما در محالیّت او خلافی و نزاعی نیست بااینکه در نزد تأمّل صادق ظاهر می شود که ترجح بلامرجح مشتمل بر اجتماع متناقضین است. متفطن باش.

پس ممکن از آن جهت که ممکن است مرجح و علّت می خواهد خواه حادث باشد یا قدیم، و حدوث با او ملاحظه شود یا نه. از ین جهت است که علم بمجرد امکان مستلزم علم بافتقار است، چنانکه علمِ تام بعلّت تامه مستلزم علمِ تام است بخصوصیت معلول، و علم تام. معلول مستلزم نیست علم تام را بخصوصیت علّت تامه، بلکه مستلزم علمِ تام بعلّت مطلقه است، چنانکه در مباحث علم محقّق خواهد شد.

پس هرگاه امکان معلول افتقار باشد، و یا هر دو معلول علّت ثالث باشند علم بمجرّد امکان مستلزم علم بعلّت مطلقه می باشد نه علم[۲۱] بخصوصیت افتقار. و

۱ــ رک: ص ١٤ــ ١٥

همچنین علم بامکان با ملاحظه علّت ثالث مستلزم علم بافتقار می باشد نه مجرّد علم بامکان. متفطن باش و بدانکه همین که بعنوان تفریع مذکور شد برهانی است تام، بر اصل دعوی، چنانکه بر متأمّل مخفی نیست. براهین دیگر نیز بر این مدعی قایم، و بعضی از آنها در «لمعات الهیّه»[1] مذکوراست.

لطیفه آلهیّه:

از اینجا ظاهر می شود که مهیات امکانیه نظر بذوات خود فقیر محض، و محتاج صرف اند ابهام محض ولاشیئی بحتند، تحصلی و غنائی ندارند، مگر باعتبار غیر که علّت فیاضه، و فاعل مفیض آنهاست که در حدّ نفس خود فعلیّت محضه و غنای صرف است تا دور یا تسلسل لازم نیاید، و هر ما بالغرضی بما بالذات منتهی شود. این است معنی حدیث شریف: «الفقر سواد الوجه فی الدارین.» یعنی فقر و احتیاج سیه‌رویی است در دنیا و آخرت. و معنی حدیث دیگر: «الفقر کاد ان یکون کفرا» یعنی نزدیک است اینکه کفر باشد[۲۲] زیرا که امکان جهت ظلمت و منبع شرور و نقایص و موجب بعد از معدنِ خیرات و کمالات است.

اشاره بمعنی حدیث «الفقر سواد الوجه فی الدارین.»

ثمره الهیّه:

ازین بیانات و اشراقات منکشف می شود در نزد بصیرِ محدق و حاذقِ محقّق که همه ممکنات حادث اند بحدوث ذاتی. و او عبارت است از لااستحقاقیّت ذاتی. و بعبارت دیگر عبارت است از مسبوقیت وجود شیئی بغیر، که علّت فیاضه و مفیض وجود اوست.

اشاره بحودث ذاتی.

پس ظاهر و هویدا گردید که قدم مطلق و ازلیّت حقه و غنای صرف بذات اقدس خداوندِ احد منحصر است.

مر او را رسد کبریا و منی که ملکش قدیمست و ذاتش غنی

نتیجه کلامیه:

ازین شواهد و بینات نیز ظاهر می شود در نزد لبیب که هم

اشاره باینکه ممکن در

۱ــ رک: ص ۱٦ ــ ۱۷

چنانکه ممکنات در اصل وجود بعلّت مفیضه محتاج اند، در بقا و استمرار، وجود نیز بعلّت مبقیه محتاج اند. ز یرا که محقّق گردیدکه علّت احتیاج بعلّت امکان است، و نیز منکشف گردید که امکان وجود و امکان بقای او از لوازم مهیات ممکنات است[۲۳] و محقق خواهد شد که تخلّف معلول ازعلّت تامّه محال است. پس در بقا نیز محتاج اند بعلّت مبقیه. چنانکه در اصل وجود محتاج اند بعلّت مفیضه، متفطن باش.

بقا نیز محتاج است بعلّت

مقدّمه هشتم:

[درچگونگی موجودیت وجود.]

بیان اینکه تا شیئی واجب نشود موجود نمی تواند شد.

آنست که تا وجود ممکن از علّت و مرجح خود واجب نشود، موجود نمی تواند شد. و از این معنی تعبیر می کنند بوجوب سابق، و می گو یند: «الشیئی ما لم یجب لم یوجد.»

بیانش آن است که مراد از مرجح خارج در جانب وجود آن است که تخصیص دهد، و معین کند وجود را بوقوع. پس باید ترجیح او بحدّ وجوب رسد بحیثیتی که طرف دیگر ممتنع گردد، والاّ با وجود مرجح مفروض طرف دیگر نیز جایز خواهد بود. پس طرف اوّل متعین بوقوع نخواهد بود بلکه هر دو طرف نظر بذات مرجح مفروض در حدّ جواز و امکان خواهند بود پس مرجح دیگر خواهد، ولازم می آید خلاف فرض، و او محال است. و با وجود این نقل می کنم کلام را بمرجح دو یم، و منجر می شود به تسلسل، و یا منتهی می شود بمرجحی که باو طرف دیگر ممتنع، و طرفِ اوّل[۲٤] واجب باشد. اوّل محال، و دو یم عین مدّعی است.

برهان دیگر بر این مدعی آن است که هرگاه بسبب مرجح خارج وجود راجح باشد لامحاله عدم مرجوح خواهد بود ز یرا که وجود و عدم در دو طرف تناقض اند. پس باید ممتنع باشد، والاّ ترجح مرجوح بر راجح لازم می آید، و بطلان او اظهر است از بطلان ترجح احد متساو یین بر دیگری، چنانکه گذشت.

تنبیه آلهی:

اشاره باینکه تا شیئی ممتنع نشود امعدوم نمی تواند شد.

بدانکه از این بیان ظاهر می شود در نزد بصیر که تا شیئی ممتنع نباشد معدوم نمی تواند شد. و از ین معنی تعبیر می کنند بامتناع

دقیقةٌ آلهیّةٌ:

بدانکه درازای وجوب سابق وجوب لاحق است که بعد از وجود، و بشرطِ وجود ثابت می شود، ودرازای امتناع سابق امتناع لاحق است که بعد از عدم و بشرطِ عدم متحقق می شود.

بیانش آنست که هرگاه بشرط وجود عدم و بشرط عدم وجود جایز باشد اجتماع نقیضین لازم می آید، متفطن باش.

از ینجاست که گفته اند هر ممکن موجود محفوف است بدو وجوب: [۲۵] یکی سابق، و دیگری لاحق. و هر ممکن معدوم محفوف است بدو امتناع: یکی سابق و دیگری لاحق.

اشاره باینکه هر ممکن موجود محفوف است بوجوب سابق و وجوب لاحق.

مقدّمه نهم:

در بیان علّت و معلول.

بدانکه علّت آن است که محتاج باشد باو چیزی دیگر. و معلول آن است که محتاج باشد بچیز دیگر.

بیان معنی علّت بمعنی اعم

و علّت باین معنی چهار قسم است: بیانش آن است که علّت شئی یا داخل است در قوام ذات، و یا خارج است. اوّل دو قسم است زیرا که آن داخل یا چیزی است که با وجود او آن شئی بالقوّه است، و یا چیزی است که با وجود او بالفعل است.

و بعبارت دیگر یا در جزء شئی قوه‌ای است و استعداد مأخوذ؛ و یا فعلیّت و تحصل معتبر است. اوّل را علّت مادیّه، و دو یم را علّت صوریّه می گویند. و این دو علّت را علّتِ مهیّت می نامند، زیرا که تقوم والتیام مهیّت در حدّ نفس خود بآن دو علت است. اگر چه باعتبار اینکه از اجزای خارجیه‌اند در وجود معلول نیز مدخلیتی دارند.

بیان اقسام علّت

پس از برای آنها دو نحو از علیّت ثابت است: یکی نسبت بتقوم و تجوهر مهیّت[۲٦] و دیگری نسبت بوجود او. و جزء مادی را نسبت بجزء صوری ماده، و جزء صوری را نسبت بجزء مادی صورت می گویند. و هر یک از مادّه و صورت بدیگری محتاج است. مادّه محتاج است بصورت در وجودِ خود، و صورت محتاج

---

۱ — نسخه آستانه: انفس، متن برابر باقیاس مصحح.

است به مادّه در تعیُّن خود.

و گاهی مادّه بمعنی اعمّ استعمال می شود، و او عبارت از قابل صُوَر وهیأت است. از اینجاست که موضوع را نسبت بعرض مادّه می گویند.

و امّا خارج: پس او نیز بر دو قسم است زیرا که یا چیزی است که صادر می شود از او معلول، و متحقق می شود بسبب او؛ و یا چیزی است که از برای خاطر او صادر می شود فعل از فاعل خود.

اوّل را فاعل، وعلّت فاعلی؛ و دو یم[را] غایت و علّت غائی می گویند. و این دو علّت را علّت وجود می گویند زیرا که معلول در وجود خود بآنها محتاج است نه در تقوّمِ و تجوهر ذاتِ خود. مثال معلول سریر، و مثال فاعل نجار، ومثال علّتِ غائی جلوس سلطان. و مثال علّت مادیّه پاره‌های چوب [۲۷]، و مثال علّت صوری هیئت مخصوصهٔ سریر است، متفطن باش.

تقسیم و تحقیق[۱]:

بدانکه علّت یا تامّه است و یا ناقصه. اوّل آن است که معلول بغیر او بچیز دیگر محتاج نباشد خواه مرکّب باشد و خواه بسیط. دوم: درصورتی متحقّق می شود که معلول مرکّب از مادّه و صورت نباشد. و فاعل و غایت بحسب ذات متحد باشند. مثل مبدأ اعلی نسبت بصادر اوّل، چنانکه بعد از ین محقّق خواهد شد. و از برای اوّل صُوَر کثیره ثابت و با مباحث لطیفه در «لمعات آلهیّه» مذکور است.

و علّت ناقصه آن است که معلول بغیر او بچیزی دیگرنیز محتاج باشد، مثل مادّهٔ تنها و صورت تنها.

مقدّمه دهم:

آن است که تخلف معلول از علّت تامه محال است. باین معنی که در نزد تحقق علّت تامّه تحقق معلول واجب و عدمش ممتنع است. خواه فاعل موجب باشد یا مختار. زیرا که ارادهٔ فاعل مختار نیز ازاجزای علّت تامّه است.

بیان اینکه تخلّف از علّت تامّه جایز نیست.

برهانش آن است که هرگاه علّت تامّه متحقق باشد، و معلول متحقق نباشد

۱ ــ در حاشیه نسخهٔ آستانه: تعلیم و تحقیق آمده است.

خلاف فرض[۲۸] لازم می آید، و یا ترجّح احد متساو یین بر دیگری بدون مرجح، و یا ترجّح مرجوح بر راجح ثابت می شود، و هر سه لازم محال اند. پس ملزوم نیز محال خواهد بود.

بیان ملازمه آن است که این تخلّف گاه[1] بجهت آن است که معلول را بامر دیگر نیز احتیاجی ثابت است در این صورت خلاف فرض لازم می آید، زیرا که مفروض این است که علّت، علّتِ تامّه است، و از برای معلول حالت منتظره نیست، وهرگاه بچیزی دیگر محتاج نباشد یا در زمان دو یم متحقّق می باشد یا نه. در صورت اولی ترجّح بلامرجّح لازم می آید، زیرا که نسبت علّت تامّه بهر دو زمان مساوی است والاّ لازم می آید که زمان دوم از اجزای علّت تامّه باشد و چیزی که علّت تامّه فرض کرده بودیم، علّت تامة نباشد.

و در صورت دوم ترجّح مرجوع بر راجح ثابت می شود، زیرا که مفروض این است که اقتضا وترجیح از جانبِ علّت تامّه ثابت است. پس وجود معلول راجح، وعدمش مرجوح[۲۹]، و بر تقدیر مذکور ترجّح مرجوح بر راجح ثابت می شود، بلکه بعد از تامّلِ صادق ظاهر می شود که در صورت اولی نیز ترجّح مرجوح بر راجح لازم است زیرا که ترجیح و اقتضا از علّت تامّه در زمان اوّل نیز ثابت است، والاّ لازم می آید که زمان دوم را مدّخلیتی در علّت تامّه باشد، و این معنی خلاف فرض است. پس لامحاله وجود در زمان اوّل راجح و عدم مرجوح می باشد و محذور ترجّح مرجوح بر راجح لازم می آید.

عجب است از طایفهٔ اشعریه که با این که ترجّح بلا مرجّح و ترجّح مرجوح بر راجح را محال می دانند در این قانون لطیف آلهی با عامهٔ حکما و متکلمین، بلکه با عامهٔ اهل علم مخالفت نموده، گفته اندکه: تخلُّف معلول از علّت تامّه جایز است.

عجبتر اینکه ترجیح بلامرجح را تجویز نموده‌اند، غافل از این که ترجیح بلامرجّح مستلزم ترجح بلا مرجح است. متفطن باش طایفه ای از مفاسد آرای کاسده و مذاهب باطلهٔ ایشان در مباحث اراده مذکور خواهد شد، منتظر باش.

مقدّمه یازدهم: [۳۰]

در بیان بطلان دَوْر است. و او عبارتست از محتاج بودنِ شئی بچیزی که او نیز محتاج باشد بآن شئی بیواسطه یا بواسطهٔ

بیان بطلان دور و بیان معنی او

۱ــ در نسخهٔ آستانه «هر گاه» بود.

واحده و یا بوسایط متعدده. مثال اوّل: «الف» محتاج باشد به «با»، «با» نیز محتاج باشد به «الف». و در این صورت دور را مصرّح می گویند، و تقدُّم شئی بر نفس در او بدو مرتبه است. زیرا که «الف» سابق است بر «با»، و «با» مسبوق است، و چون فرض کردیم که «با» نیز علّت «الف» است پس «با» سابق می باشد بر سابق خود که «الف» است. پس مقدّم می شود بر نفسِ خود بدو مرتبه، متفطن باش.

مثال دوم: «الف» محتاج باشد بر «با»، و «با» بر «جیم» و «جیم» بر «الف».

و مثال سوم: «الف» بر «با» و «با» بر «جیم»، و «جیم» بر «دال» و «دال» بر «الف».

در مثال دوم دور مضمر است بیک مرتبه، و تقدّم شئی بر نفس بسه مرتبه است. و در مثال سوم دور مضمر است بدو مرتبه، و تقدُّم شئی بر نفس بچهار مرتبه است، و بر این قیاس است سایر مراتب.

مخفی نماناد که از تصویر دَوْر بطلانش ظاهر گردید. زیرا که بر تقدیر[۳۱] تحقُّق او لازم می آید تقدُّم شئی بر نفس، و تاخُّر شئی از نفس؛ و هر دو لازم فطری الاستحاله و بدیهی البطلان اند و ملازمه بعد از تامُّلِ صادق در تصویر مذکور در غایت انکشاف است.

تنبیه:

بیان بطلان دور بوجه دیگر

بدانکه جمیع براهین ابطال تسلسل بر بطلان دَوْر نیز دلالت می کنند. زیرا که هر دوری مستلزم تسلسل است و تفاوت در میانه تسلسل دَوْری و تسلسلِ متعارف آن است که در تسلسل دوری موضوعات متناهی است، و عدم تناهی باعتبار دو وصف علیّت و معلولیّت است و در تسلسل متعارفی موضوعات نیز غیرمتناهی است. و وجه استلزام را با مطالب شریفهٔ دیگر در «لمعاتِ آلهیّه»[1] بیان نموده ام، رجوع کن.

مقدّمه دوازدهم:

بیان بطلان تسلسل

در بیان بطلان تسلسل است. و او عبارت است از ترتّب امور غیر

۱ــ رک: صفحات ۳۰ ــ ۳۱

متناهیه. و مراد از ترتّب امور غیرمتناهیه آن است که چیزی معلول چیزی باشد، و آن دو یم معلول سیمی، و سوم معلول چهارمی، و همچنین هر یک معلول دیگری باشد الی غیر النهایه، یعنی منتهی نشود[۳۲] بعلّتی که اوّل مسلسله باشد، و او را علّتی نباشد. براهینِ عقلیّه بر بطلان و محالیّتِ او بسیار است از آن جمله هفده برهان بنظر فقیر رسیده است، و در «لمعات الهیّه»[1] سه برهان از آن براهین را ذکر نموده‌ام. و در این وجیزه بیکی اکتفا می کنم، و آن برهان تطبیق است. بیانش بنحوی که متضمّن اِندفاع جمیع شکوک و اوهام باشد موقوف است بر تمهید دو مقدّمه.

مقدّمه اولی: آنست که فرق نیست در میانه متناهی و غیر متناهی در اینکه هر یک موصوف می باشند بتفاوت و مساوات. باین معنی که هر دو متناهی یا برابرند، یا یکی زاید، و دیگری ناقص است. مثال اوّل: دو سلسلهٔ غیرمتناهی از علل و معلولات، و یا دو خط غیرمتناهی که مبدٔ آنها واحد باشد. و مثال دوم آنست که سلسله[ای] فرض می کنیم که از دو جهت غیرمتناهی باشد، و قطع می کنیم همان سلسله را، دو سلسلهٔ غیرمتناهی متحقّق می شود که هر یک از یک جهت غیر متناهی می باشد. و از بینات است[۳۳] که در صورت اولی هر دو سلسله برابرند، و در صورت دوم یکی زاید و دیگری ناقص است، زیرا که سلسله[2] غیرمتناهیه از دو طرف کل، و سلسلهٔ غیر متناهیه از یک طرف جزء است.

مقدّمهٔ دو یم: آنست که برهان تطبیق بمقتضای تحقیق جاری نمی شود مگر در مترتبات موجوده مجتمعه، یعنی در اموری که در میانه آنها ترتُّب باشد بحسب علیّت و معلولیّت. چنانکه در مانحن فیه است؛ و یا بحسب وضع و ترتیب چنانکه در مقادیر و ابعاد متحقق است.

لهذا تناهی ابعاد نیز به برهان تطبیق ثابت می شود و هرگاه امور غیرمتناهیه موجود نباشند، و یا موجود باشند، و لیکن مترتب نباشند، و یا مترتب باشند ولیکن مجتمع نباشند، برهان تطبیق جاری نمی شود. و جمهور متکلّمین او را در مطلق غیرمتناهی موجود جاری می کند خواه مجتمع باشند یا متعاقب، مترتب باشند یا غیر مترتب.

تقریر برهان تطبیق

بعد از تمهید این دو مقدّمه می گویم: هرگاه تسلسل جایز باشد؛ فرض

۱ــ رک: ص ۳۲
۲ــ نسخهٔ آستانه: یکی سلسله

می کنیم دو سلسلۀ[۳۴] غیرمتناهی از علل و معلولات، یکی از معلول اخیر الی غیرالنهایه، و دیگری از معلول ششم الی غیر النهایه. و از بیّنات است که سلسلۀ دوم در این فرض جزٔ سلسلۀ اولی است، زیرا که او به پنج عدد از سلسلۀ اولی کمتر است.

و بعد از آن تطبیق می کنیم سلسله دویم را بسلسلۀ اولی. باین معنی که حکم می کنیم باینکه اوّل سلسله دویم در ازای اوّل سلسلۀ اولی است، و دوم او در ازای دوم او؛ و همچنین الی غیرالنهایه.

پس هرگاه در ازای هر جزء از سلسلۀ اولی جزئی از سلسلۀ دویم واقع شود لازم می آید که جزء و کلّ برابر باشند، و او بدیهیّ البطلان است.

و هرگاه چنین نباشد پس لامحاله در سلسلۀ اولی جزئی بلکه اجزائی متحقق می باشد که در ازای آنها اجزائی از سلسلۀ دوم نباشد و آن اجزأ باید در جهت عدم تناهی متحقق باشند زیرا که مفروض این است که در جهت تناهی مطابق اند. پس سلسلۀ دویم باید در جهت لا تناهی بعدد آن اجزا کمتر از سلسله[۳۵] اولی باشد. پس سلسله دوم منقطع و متناهی می باشد، و سلسله اولی زاید نیست بر او مگر بقدر پنج عدد.

براهین اثبات واجب الوجود بالذات جل اسمه.

و از بیّنات است که زاید بر متناهی بقدرمتناهی[1] است، پس لازم می آید تناهی هر دو سلسله. و این معنی خلاف فرض است و او از جمله محالات و ممتنعات است، و این محال از فرض تسلسل لازم آمد، پس تسلسل محال است. زیرا که مستلزم محال محال است. و بوجوه متعدده بر این برهان اعتراض نموده اند و بتفصیل در «لمعات الهیّه»[2] اعتراضات را با اجوبۀ شافیه و کافیه بیان نموده ام. و چون از تأمُّلِ صادق در آن دو مقدّمه ممهّده وجه اندفاع آن اعتراضات ظاهر می شود ایجاز را بر اطناب اختیار نمودم.

بعد از تمهید این مقدّمات و تحقیق این لمعات و اشراقات می گویم که حجج نیّرۀ ساطعه و براهین عقلیۀ قاطعه براثبات واجب الوجود بالذات، جلّ اسمه، که اعظم مقاصد واجلّ مطالب است از حکما و متکلمیّن و غیر ایشان بسیار است بلکه در

۱ ــ نسخۀ آستانه: متناهی

۲ ــ رک: صفحات ۳۲ ــ ۳۶

حقیقت براهین وجود او و دلایل ثبوت او لا تعدّ ولا تحصی است[۳٦] بلکه هر چیزی که در عالم امکان متحقق است شاهد و گواه است بر تحقُّق موجودی که بذاته و لذاته موجود و متحقق است، و سایر اشیأ بسبب او موجود و متحقّق اند. و نعم ما قیل:

برگ درختان سبز در نظر هوشیار هر ورقش دفتر یست معرفت کردگار

و بسوی این دقیقه اشاره فرمودند سیّد کونین و فخر عالمین ابی عبدالله الحسین —صلوات الله علیه فی الدارین— در دعای عرفه بکلام معجزه نظام خود: **«تَعَرَّفت اِلَی فی کل شئٌ حتّی رایتک ظاهراً فی کل شئی.»** یعنی شناسانیده‌ای خود را به من در هر چیزی، تا اینکه دیده‌ام ترا در هر چیزی.

و بیِّن است که مراد از شناسانیدن خود در هر چیز ایجاد اشیاست که هر یک مظهر و مرآتند از برای کمالات ذاتیه و صفات حقیقیه او، و شاهد و گواهند بر ربوبیّت و عظمت او.

[نظم]

پادشاهان مظهر شاهی او عارفان مرآة آگاهی او

و مراد از دیدن، دیدن به بصر نیست بلکه دیدن به بصیرت است نه این است که به بصیرت ادراک کنه ذات[۳۷] اقدس توان نمود. هیهات هیهات در این مقام عقول کامله و ذوات قدسیه بعجز و ناتوانی اعتراف نموده‌اند و براهینِ عقلیه قاطعه، و دلایل نقلیهٔ ساطعه بر امتناع ادراک کنه ذات اقدس از برای غیر خود قایم است، و بزودی به بسطِ تمام مذکور خواهد شد. کافی است در این باب کلام معجز نظام خاتم انبیا —علیه آلاف التحیة والثناء—«ما عرفناک حقّ معرفتک.» یعنی نشناخته‌ایم ترا بحق شناختن.

و مراد از معرفت، معرفتِ کنه ذاتِ اقدس است، و الاّ آن جناب اکمل و افضل عرفا بودند و سلسلهٔ عرفان همه انبیا و اولیا و عرفا و حکما بآن ختمی مآب منتهی می شود.

پس دیدنِ او ظاهر در همه اشیا عبارت است از بودن هر یک از اشیا گواه و دلیل بر وجوبِ وجود او، و برهان و تبیان بر ربوبیّت و عظمت او، و مظهر و مجلی از برای صفات کمال او، و مرآی و مرآة از برای انوار جمال او.

[نظم]

نداری چشم معنی بین که در طومار هر خاری
حدیث حسن آن گل داستان در داستان بینی[۳۸]

«سنریهم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انّه الحق.»[۱] و نعم ما قیل: [نظم]

هر گیاهی که از زمین روید وحده لاشریک له گوید

و معنی دقیق‌تر از این معنی از برای این کلام معجز نظام که از معدن حکمت و مشکوة ولایت وارد است از تأمُّل صادق در مباحث مستقبله از برای ارباب بصیرت و اصحاب معرفت ظاهر و منکشف خواهد شد. «اَوَلَمْ یَکْفِ بِرَبِّکَ اَنَّهُ عَلَی کلّ شَیْءٍ شهیدٌ.»[۲]

خلاصه کلام بیّنه و شواهد و ادّله و براهین بر این مقصد اعلی و مطلب اقصی از حدّ شماره بیرون است. سه برهان محکم البنیان از آن براهین ودلایل [را] در «لمعات آلهیّه»[۳] بیان نموده‌ام. یکی بر بطلان دَوْر و تسلسل موقوف است، و دو برهان دیگر بر بطلان دَوْر و تسلسل نیز دلالت می کنند یکی از آن دو برهان از ملهمات این فقیر، و از خواص آن کتاب، و دیگری از محقّق طوسی —قدسّ سره القدوسی— است و در این وجیزه ببرهان اوّل که از حکمای الهیّین موروث، و مسلّماتش بعد از ملاحظهٔ[۳۹] مقدّمات سابقه باذهان نزدیک است اکتفا می کنم، و می گویم در تقریر او که از بینات و واضحات است که از برای مفهوم موجود مصداقی متحقّق و فردی ثابت است مصداق موجود من حیث انه موجود با قطع نظر از خصوصیات مصداقات محتمل است اینکه: واجب الوجود بالذات باشد یا ممکن الوجود با لذات باشد زیرا که وجود[۴] اشتراکش معنوی [است]، و این معنی از جمله بینات و بدیهیات است، و بزودی در مقدّمات اثبات عینیت وجود در واجب‌الوجود بالذات مبرهن[۵] خواهد شد.

تقریر برهان بر اثبات واجب الوجود بالذات

پس می گویم آن مصداق موجود هرگاه واجب‌الوجود بالذات باشد مطلوب ثابت است،والاّ لامحاله ممکن الوجود خواهد بود زیرا که موجود منحصر است بواجب

۱— فصلت / ۵۳

۲— فصلت / ۵۳

۳— رک: صفحات ۳۷— ۴۲

۴— در نسخهٔ آستانه: موجود

۵— در نسخه آستانه: مبرهن نیز

الوجود و ممکن الوجود، و بر ممتنع الوجود شامل نیست. و قسم دیگری متصور نمی باشد چنانکه سابقاً محقّق گردید. و هر ممکنی در وجود خود بموجدی و مرجّحی محتاج است، و این معنی در مقدّمات سابقه بحدّ ظهور و انکشاف[۴۰] آمد و آن موجد یا واجب است، و یا ممکن. در صورت اولی مطلوب ثابت است، و در صورت دوم بموجدِ دیگر محتاج است. اگر الی غیرالنهایه برود تسلسل [رخ می نماید]، و اگر در مرتبه[ای] از مراتب برگردد دَوْر متحقّق می شود. و محالیّت هر دو در مقدّمات سابقه منکشف گردید. پس باید سلسله علل و مرجحات منتهی شوند بواجب الوجودِ بالذات، تا دَوْر و یا تسلسل لازم نیاید، و این معنی خلاف فرض و با وجود این عین مدعی است.

فصل دویم:

در اثبات عینیت وجود است در واجب الوجود بالذات•جلّ اسمه، باین معنی که حقیقت او وجود صرف است نه مهیتی از مهیّات. بیانش بنحو تمام موقوف است بتمهید مقدّماتی و تقدیم لمعاتی.

اثبات اینکه [illegible] واجب [illegible] وجود [illegible] ماهیتی [illegible]

لمعه اوّل:[1]

آنست که لفظ وجود مرادف ثبوت، و تعبیر از او در زبانِ فارسیان بلفظ هستی است، و مقابل او عدم، و تعبیر از او در همان زبان بلفظ نیستی است. و این دو معنی در حد نفس خود منافیان و متناقضان اند [٤١] بلکه مطلق تنافی و تقابل در میانه اشیا بتقابل و تنافی هستی و نیستی بر می گردد. چنانکه در نزد تأمُّل ظاهر و منکشف است، و هر یک از این دو معنی بدیهی التصورند باین معنی که هر صاحب شعوری معنی هستی و نیستی را می فهمد، بدون اینکه بنظر و فکر محتاج باشد.

اشاره باینکه وجود و عدم بدیهی التصوراند.

لمعۀ دویم:

آنست که هر یک از ین دو معنی مشترک اند در میانه وجودات و عدمات، بلکه در میانه موجودات و معدومات باشتراک معنوی

بیان اینکه مشترک معنوی است در میانه وجودات

---

۱ ــ در نسخه آستانه: اوّلی.

نه باشتراک لفظی، یعنی هر یک معنی واحد دارد، و او را مصداقات متکثره و افراد متعدده ثابت است مثل: انسان و حیوان که صاحب معنی واحد و افراد متکثراند. و این معنی در نزد عقل سلیم و ذهن مستقیم از بینات و بدیهیات است، و اَحَدی را در او نزاعی و خلافی نیست مگر طایفه اشعریه که ایشان وجود را مشترک لفظی می دانند. یعنی از برای او معانی متعدده توّهم نموده[اند]، و گفته‌اند که وجود هر مهیّتی عین آن مهیّت است. باین معنی که معنی وجود انسان مثلاً بعینه معنی انسان است؛[٤٢] و لفظ وجود انسان و لفظ انسان دو لفظ مترادف اند.

لهذا محققّین از متکلمین در ردّ این مذهب سخیف دلایلی و شواهدی ذکر نموده‌اند. سه دلیل از آن دلایل را در «لمعات الهیّه»[1] بیان نموده‌ام، و در ین وجیزه به یکی اکتفا می کنم، تا بعضی از طلابِ علوم حقیقیّه و معارف یقینیه را مجال آن توّهمِ فاسد و مقام تجویز آن خیال باطل نماند، و آن دلیل این است که وجود منقسم می شود بوجود واجب ووجود ممکن. و وجود ممکن منقسم می شود بوجود جوهر و وجود عرض. وجود جوهر منقسم می شود به وجودات اجناس، و اجناس بانواع، و انواع باضافت، و اضاف باشخاص.

بیان اینکه وجود مشترک معنوی است.

و وجود عرض منقسم می شود بوجودات اجناس، و هکذا الی وجودات الاشخاص.

و از مسلّمات و مقررات است که مورد قسمت باید مشترک معنوی باشد در میانه اقسام؛ و الاّ لازم می آید انقسام شئی بسوی خود و غیر خود، و او بدیهی البطلان است.

و نیز معنی قسمت ضم[٤٣] قیود متخالفه است بمعنی واحد، تا بانضمام هر قیدی قسمی حاصل آید.

و احتمال اینکه مورد قسمت مفهوم مسمّی باشد مدفوع است باینکه هر کس حکم بصحت قسمت می کند بدون اینکه مفهوم مسمّی در ذهن او حاصل باشد.

---

١ ــ رک: صفحات: ٣٦ ــ ٤٧

لمعه سیوم:

آنست که وجود زاید است بر مهیّات، باین معنی که نه عین مهیات است و نه جزء آنها.

بیان اینکه وجود زاید است بر ماهیات در نزد عقل

بیان مطلب اوّل آن است که بعد از آنکه محقّق گردید که وجود یک معنی دارد اگر مراد این است که این یک معنی عین همه مهیات است. بحسب معنی و مفهوم. چنانکه محل کلام است. پس بطلان او غنی از بیان و مستغنی از بیّنه و برهان است.

و اگر مراد این است که عین بعضی از مهیات است. می گویم آن بعض خود معنی و مفهوم وجود است. پس بر می گردد باینکه معنی وجود مهیتی از مهیات است، و نفس خودش است. می گوئیم البته چنین است، و چگونه می شود که شئی غیر نفس خود باشد. منتهای مطلب آن است که بر معنی وجود مهیّت اطلاق کرده اند، و از امثال مشهوره است که «لامشاحة[1] فی الاصطلاح.»[۴۴]

و اینکه گفته اند که: «وجود زائد بر مهیات است.» مراد ایشان غیر نفس معنی وجود است. و هرگاه آن بعض غیر معنی وجود است، می گویم: پس بر می گردد باینکه وجود عین مهیتی است که آن معنی غیر معنی وجود است. و این حکم تناقض [دارد]، و غیر معقول است. اخذ کن این دلیل را، و ترک کن آنچه را که در این مقام گفته اند. زیرا که همهٔ آنها از اثبات سلب کلّی قاصراند.

لهذا محقّق لاهیجی و محقّق تفتازانی و غیر ایشان بداهت این دعوی را ادعا نموده[اند، و] آن دلایل را از جمله منهیات شمرده اند، متفطن باش.

و امّا مطلب دوم یعنی اینکه وجود جزء مهیتی از مهیات نیست. پس

بیان اینکه وجود جزء ماهیات نیست.

می گویم معنی وجود جزء حقیقت واجب الوجود بالذات نمی تواند شد، والاّ ترکیب در ذات او ثابت می شود، و محالیّت او مبرهن خواهد شد. و جزء مهیات امکانیه نیز نمی تواند شد. زیرا که در مقدّمات مسئله سابقه مذکور شد

---

۱ ــ در نسخه آستانه: مشاجرة.

که نسبت مهیات امکانیه بوجود و عدم مساوی است و هرگاه وجود جزء[٤٥] مهیات باشد لازم می آید که نسبت او بآنها بعنوان ضرورت و وجوب باشد، و نسبت عدم آنها بعنوان استحاله و امتناع [باشد] زیرا که ثبوتِ جزء از برای کلّ از آن جهت که کلّ است بضرورت و وجوب است.

لهذا گفته‌اند که ثبوتِ جزء از برای کل باید بیِّن الثبوت باشد بحسب وجود ذهنی، یعنی بواسطه در اثبات محتاج نباشد. زیرا که تعقل کل بحسب کنه بعد از تعقل کنه اجزاست و غنی و بی نیاز باشد از علَّت، بحسب وجود خارجی، یعنی بواسطه در ثبوت محتاج نباشد. زیرا که تحقُّق کل در خارج بعد از تحقُّق اجزاست. پس در نزد تحقق کل باید اجزاء متحقق باشند، و الاّ لازم می‌آید که کل متحقِّق نباشد، و یا تحصیل حاصل، حاصل آید. اخذ کن این برهان لطیف را که مثل برهان سابق از خواص این وجیزه است، و ترک کن آنچه را که در سایر کتب مذکور است. زیرا که از اثباتَ کلیَّت دعوی قاصراند.

مخفی نماناد که باین بیان مطلب اوَّل نیز ثابت می شود، متفطن باش و بدانکه [٤٦] از برای قائلین به عینیت وجود با مهیات، بآن معنی که مذکور شد، خیالات فاسده و تمسکات داهیه است. بعضی از آنها با جوابهای شافی در «لمعات الهیه»[1] مذکور است.

لمعه چهارم:

تحریر محل نزاع در اصالت وجود

آنست که نزاعی نیست در نزد کسانی که از برای وجود معنی واحد عام ثابت کرده‌اند در اینکه از برای آن معنی افراد اعتباریه و مصداقات اضافیه که بمجرد اعتبار عقل و اضافه او بسوی مهیات حاصل می شوند، ثابت و متحقّق است. مثلاً وجود منسوب بسوی انسان در نزد عقل فردی از افراد وجود، و وجود منسوب بسوی آسمان فرد دیگر است، و از بینات است که هر معنی که اضافه شود بامور متعدده،بتعدد مضاف الیه متعدد می شود ولیکن نزاعی واقع است در اینکه از برای وجود افراد حقیقیه و

١ ـ رک: صفحه ٥٠

مصداقات خارجیه که اعتبار معتبر را در تحقُّق آنها دخلی نباشد بلکه با نفس خود و در حدّ و ذات خویش متحقق، و موجود و منشاء آثار خارجیه و احکام واقعه باشند، متحقق است با اینکه حقیقتی[۴۷] نیست او را مگر این معنی عام مصدری و افراد اعتباریه و مصداقات اضافیه او که بمجرد اضافه حاصل می شوند و اصلا خارجیَّت و عینیت ندارد بلکه از معانی اعتباریه و مفهومات انتزاعیه و معقولات ثانویه است.

جمهور متکلمین و اشراقیین بر اعتباریت و انتزاعیت وجود رفته اند، و مذاق مشائیّن از حکما و محققین عرفا اصالت و عینیت وجود است.

تحقیقٌ عرشیٌ:

بدانکه مقتضای براهینِ عقلیَّه و معارف یقینیّه در این مسئله شریفه که رکن رکین مسائل الهیه و مطالب ربوبیه است مذاق و مشرب حکمای مشائین است ولیکن بنحو ادق والطف از آنچه که از ایشان شهرت یافته است بیانش موقوف است برتمهیدمقدمه ای؛و او این است که لفظ مهیَّت بر دو معنی گفته می شود یکی عام است، و دیگری خاص.

در تعریف اوَّل گفته اند که «الماهیة ما به الشئی هو هو.» یعنی ماهیت چیزی است که باو آن چیز آن چیز است. مثلاً ماهیت انسان چیزی است که باو انسان، انسان است و او حیوان ناطق است. و این معنی حقایق[۴۸] وجودیه را نیز شامل است. مثلاً بر حقیقت وجود صرف که حقیقت واجب الوجود است در نزد محققَّین از حکما و متکلمین صادق است که او چیزی است که باو واجب الوجود، واجب الوجود است. بیان معانی ماهیت

و در تعریف دوم گفته اند: «الماهیة مایقال فی جواب ماهو.» یعنی ماهیت چیزی است که گفته شود در جواب سؤال از شئی بما هو. مثلاً حیوان ناطق ماهیت انسان است زیرا که هر گاه سؤال کننـــد از انسان «بما هو» جواب او حیوان ناطق است، و این معنی شامل حقایق وجودیه نیست زیرا که مقصود از سؤال «بما هو» حصول تمام حقیقت مختصه و یا تمام حقیقت مشترکه آن شئی است در نزد عقل، و حقایق وجودیه در اذهان حاصل نمی توانند شد چنانکه بزودی محقق خواهد شد، و غالب استعمال ماهیَّت بمعنی دوم است.

لهذا در مقابل وجود گفته می شود، و ماهیت باین معنی است که نسبت او بموجودیت و معدومیّت و کلیّت و جزئیت و خارجیت و ذهنیت و وحدت و کثرت مساوی است.[۴۹]

لهذا گاهی متصف بموجودیت و کلیت و ذهنیت و وحدت می شود، و گاهی به مقابلات آنها؛ و هیچ یک در مرتبه ذات او معتبر و مأخوذ نیستند والاّ اجتماع متقابلات ثابت می شود. بعد از تمهید این مقدّمه می گو یم که براهینِ عقلیه قاطعه و حجج نیّره ساطعه بر اثبات این قانون لطیف بسیار است، از آن جمله هفت برهان در کتاب مشاعر، که از مصنّفات صدر المتالهین است، مذکور است، و از جهت اختصار به یکی از آن براهین در ین وجیزه اکتفا می نمایم، و می گو یم: هر گاه از برای وجود حقایق عینیه و افراد خارجیه نباشد که با نفس خود موجود و متحقق باشند باین معنی که موجودیت و عینیت و خارجیت عین ذوات آنها باشد، لازم می آید که جزئی حقیقی و شخصی خارجی در نفس الامر و واقع متحقّق نباشد بطلان لازم غنی از بیان و مستغنی از تنبیه و برهان است. پس ملزوم نیز باطل خواهد بود، و بطلان او مثبت حقیقت دعوی است. بیان ملازمه آن است که در مقدّمه ممهده محقّق گردید[۵۰] که نسبت ماهیت بکلیت و جزئیت مساوی است.

تقر یر برهان بر اصالت وجود

لهذا گاهی بکلیّت موصوف می شود و این در وقتی است که در مدرکی از مدارک عقلیّه حاصل باشد؛ و گاهی بجزئیت متصف می گردد، و این در صورتی است که نه چنین باشد. و کلی آن است که در حدّ نفس خود صادق بر کثیر ین باشد، و جزئی آن است که حیثیت ذاتش عین حیثیت امتناع صدق بر کثیر ین باشد. مثال اوّل انسان است که بر افراد کثیره صادق می آید، و مثال دو یم ز ید و عمر و هذا و ذاک است.

پس هر گاه وجود مشخصه بآن امر انتزاعی اعتباری باشد، او نیز در حکم ماهیّت خواهد بود ز یرا که متنزع در حکم متنزع منه است ضم کلی بکلی و یا ضم چیزی که نه جزئی است و نه کلی، بچیزی که او نیز نه کلی است و نه جزئی، افاده جزئیت و شخصیت نمی کند.

[نظم]

ذات نایافته از هستی بخش کی تواند که شود هستی بخش

پس باید از برای وجود، حقایقِ عینیه و مصداقات خارجیه باشد که با نفس خود و بخودی خود متحقّق و متشخص باشند باین معنی که حیثیت ذوات[۵۱] آنها عین حیثیت امتناع صدق بر کثیرین باشد تا دَوْر و تسلسل ثابت نباشد. و جزئی حقیقی و شخصی خارجی درنفس الامر و خارج متحقق و ثابت باشد.

تفریعٌ عرشیٌ و تنبیهٌ الهیٌ:

از ین بیان و برهان ظاهر و منکشف گردید که تشخص عین وجود است بحسب ذات وهویت، وغیروجوداست باعتبار معنی و مفهوم. چنانکه مذهب و معتقد معلم ثانی ابونصر فارابی و جمع کثیری از محقّقین است. متفطن باش و بدانکه از برای قائلین باعتباریت وجود و اصالتِ ماهیّت، اوهام و شبهاتی است بعضی از آن شبهات را با جوابهای شافی و کافی و با تحقیقاتِ شریفه و تدقیقات لطیفه در «لمعات الهیّه»[1] بیان نموده‌ام، رجوع کن و متفطن باش که همه آن شبهات و اوهام بآن تحقیقات مندفع می‌شوند.

اشاره باینکه تشخیص عین وجود است بحسب هویّت

تمثیلٌ فیه توضیحٌ:

از نظایر و شواهد این دعوی انوار عرضیه و اضواء کوکبیه است، زیرا که نور بنفس خود ظاهر است و سایر اشیا باو ظاهراند، وضؤ بنفس خود روشن است و سایر اجسام[۵۲] باو روشن‌اند. از ین جا متفطن می‌شوند ارباب قلوب صافیه که حقایق وجودیه انوار محضه و اضواء حقیقه‌اند.

بیان اینکه حقایق وجودیه انوار حقیقیه اند.

زیرا که وجودات حقیقیه بانفس خود ظاهراند، وماهیات اشیاء بآنها ظاهر و آشکاراند. نمی‌بینی که بر مبدٔ اعلی و خاتم انبیا در زبان شریعت —عزّ اعلی صادعها الآف التحیة والثنا— نور اطلاق فرموده‌اند: «اللّه نور السموات والارض یریدون» ان یطفئوانور اللّه بافواههم و یابی اللّه الا ان یتم نوره ولوکره المشرکون.[2]

متفطن باش، و بدانکه انوار حقیقیّه منحصر بانوار حسیّه عرضیّه نیستند، چنانکه ارباب اوهامِ سخیفه و اذهان غیر مستقیمه توّهم نموده، [و] خیال کرده‌اند

۱— رک: صفحه ۵۷.

۲— توبه/ آیه ۳۱. آخر آیه چنین است: ولوکره الکافرون.

که اطلاق نور بر مبدأ و مظهر اشیا بعنوان استعاره و مجاز است: حاشا و کلا، حقیقت نور نیست مگر ظاهر بنفس و مظهر غیر. پس مبدأ اشیأ اکمل و اقوی است در باب نور از سایرِ اشیا. چنانکه در ادعیه ماثوره از مشکوٰة ولایت وارد است: «یانور یا منور النور یا نور کل نور.»

و بعد از آن ذوات[۵۳] کریمه قدسیه، و بعد از آن نفوس شریفه ناطقه و بعد از آن صور جوهریه ملکوتیّه؛ تا منتهی شود بانوار حسیّه عرضیّه، که پسترینِ درجات انواراند. اخذ کن و منتظر باش زیاده تحقیق را از برای این مقام و امثال او.

وهمٌ و تحقیقٌ:

بخیالت نرسد که هر گاه وجود بنفسِ خود موجود و متحقّق باشد لازم می آید که هر وجودی واجب الوجود بالذات باشد. زیرا که واجب الوجود بالذات نیست مگر چیزی که بنفس خود موجود و متحقق باشد.

می گویم: این خیال فاسد مبنی است بر عدم تحصیل معنی واجب الوجود بالذات، و بر عدم تفرقه در میانه ضرورت مطلقه ازلیّه و ضرورت مطلقه ذاتیّه.

بیانش آنست که سابقاً اشاره نمودم که واجب الوجود بالذات آنست که وجود و هستی از برای او ضرور و لازم باشد نظر بمجرد ذات خود، یا قطع نظر از جمیع جهات تعلیلیه و تقییدیه؛حقیقیه باشند یا اعتباریه؛ثبوتیه باشند یا سلبیه. و تعبیر از این معنی بضرورت مطلقه ازلیّه است، و مراد از اینکه وجود بنفس[۵٤] خود موجود است، آنست که در مصداق و محکوم علیه موجود بودن بحیثیت تقییدی محتاج نباشد بحیثیت تعلیلی، مثل وجودات امکانیه، و در این صورت ضرورت، ضرورت مطلقه ذاتیّه است، چنانکه ثبوت ذاتیات ماهیات، بلکه لوازم آنها از برای آن ماهیات بضرورت مطلقه ذاتیه است. و یا نباشد مثل وجود واجب الوجود بالذات که غنی بالذات و واجب الوجود من جمیع الجهات والحیثیات است.

بیان ضرورت ازلیّه و ضرورت ذاتیه و ضرورت غیریه

و مراد از عدم احتیاج بحیثیت تقییدی آنست که شئی در حد نفس خود و نظر بذات خود مصداق و محکوم علیه محمول باشد بدون اینکه محتاج باشد بانضمام امرِ دیگر بذات موضوع، تا مصداق و محکوم علیه آن محمول باشد. چنانکه ماهیات ممکنات در مصداق و محکوم علیه موجود بودن بانضمام و قیام وجود محتاج اند.

اگر چه آن انضمام و قیام بحسب تعملٌ از عقل و تعریهٔ از ذهن باشد، چنانکه مبیّن خواهد شد، و در این[۵۵] صورت ضرورت، ضرورتِ غیر یه است.

پس منکشف گردید که ضرورت سه قسم است: یکی ازلیّه که مختص واجب‌الوجود بالذات است. دوم ذاتیّه محضه که از برای وجودات امکانیه ثابت است، زیرا که بعد از صدور از علّت بجعل بسیطی در موجودیت بانضمام امری محتاج نیستند. سوم ضرورت غیر یه که از برای ماهیات موجوده ثابت است، زیرا که محقّق گردید که نسبت ماهیات نظر بذوات خود بموجودیت و معدومیّت مساوی است، متفطن باش.

تقریر برهان بر اینکه حقیقت واجب الوجود بالذات وجود صرف است.

بعد از تحقیق این لمعات و تمهید این مقدّمات می گویم که هر گاه حقیقت واجب الوجود بالذات ماهیتی از ماهیات باشد، لازم می آید که در مرتبه ذات خود قوّهٔ محضه و ابهام صرف باشد و از برای او در مرتبه ذات خود اصلا تحصلی و فعلیتی نباشد بلکه بغیر خود که مصداقی از مصداقات عینیه وجود است موجود و متحصل باشد. پس در موجودیت و تحصل ذات خود بغیر محتاج می باشد، و همچنین چیزی نمی باشد مگر ممکن الوجود. خواه آن وجود معلول ذات باشد، و یا معلول غیر[۵٦]؛ و خواه متحد باشند، و یا غیرمتحد. زیرا که احتیاج هم خواه به امکان است، چنانکه محقّق گردید بطلان لازم غنی از بیان و مستغنی از بینه و برهان است. پس ملزوم نیز باطل، و مدعی که عینیّت وجود است در مبدأ اعلی حاصل می شود.

بیان ملازمه آنست که در لمعات سابقه گذشت که ماهیّت دو معنی دارد: یکی عام، و دیگری خاص. و مراد از ماهیّت در مقابل وجود خاص است نه عام؛ والاّ نزاع مرتفع می شود. و مذکور گردید که ماهیّت بمعنی خاص در حدّ نفس خود موجودیت و تحصل ندارد بلکه نسبت او بموجودیت و معدومیت مساوی است این است معنی کلام ایشان، «الماهیّة من حیث هی لیست الاهی.»

و نیز محقّق گردید که از برای وجود، حقایق عینیه و مصداقاتِ خارجیه است که با نفس خود موجود و متحصل‌اند، و ماهیات اشیاء به تبعیت و بالعرض آنها موجوداند. پس هر گاه حقیقت واجب الوجود بالذات وجود صرف نباشد بلکه ماهیتی از ماهیات باشد، ملازمه در غایت ظهور و نهایت انکشاف خواهد بود.

و هر گاه[۵۷] حقیقت او مرکبّ از ماهیت و وجود باشد نیز همین محذور

لازم می آید. زیرا که از بینات است که جزْ غیرِ کل است خواه وجود در این فرض واجب باشد، یا ممکن. و حال آنکه بطلان این احتمال از راه دیگر نیز محقّق است. چنانکه در مسئله اثبات بساطت حقه مبرهن خواهد گردید، از ین جهت است که در این مسئله شریفه باین احتمال متعرض نشده اند. متفطن باش، و بدانکه این برهان محکم البنیان باین نحو از بیان و تبیان از خواص این وجیزه است، برهانِ دیگر با تحقیقات شریفه و تدقیقات لطیفه در «لمعات آلهیّه»[1] مذکور [است]، و براهین دیگر نیز در کتب شیخین و غیر ایشان بر این مقصد اعلی قایم است.

١ ــ رک: صفحات: ٧٣ ــ ٧٤

فصل سیوم:

در اثبات عینیت تشخص و تعیُّن است در واجب الوجود بالذات جلَّ اسمه، و تحقیق او موقوف است به تمهیدمقدّمه ای و او این است که: از برای تشخص مثل وجود مفهومی و حقیقتی است،

بیان اینکه تشخص و تعیُّن واجب الوجود بالذات عین ذات اوست.

اوّل: عبارت است از بودن شئی بحیثیتی که ممتنع باشد صدق او بر کثیرین. چنانکه در معنی [۵۸] جزئی حقیقی گذشت.

دویم: عبارت است از حقیقتی که این معنی از حاقّ ذات او بدون ملاحظه امر دیگر متنزع شود، و باو صادق آید. و همچنانکه حقیقت وجود بنفس خود موجود است، و سایر اشیاء باو موجوداند، نه بمفهوم وجود، زیرا که او از اعتباریات و انتزاعیات است. حقیقت تشخص نیز بنفس خود متشخص است و سایر اشیاء باو متشخص اند نه بمفهوم تشخص، زیرا که او نیز مثل سایر معانی و ماهیات گاهی بکلیّت موصوف می شود، و گاهی بجزئیّت.

و مراد از عینیت تشخص در مبدأ اعلی عینیت حقیقت تشخص است نه مفهوم او، زیرا که او مثل مفهوم وجود زاید است در کل اشیاء در نزد محصلین از علما.

و تعیُّن عبارت است از تمییز و امتیاز شیئی از شیئی دیگر. خواه امتناع صدق بر کثیرین متحقّق باشد، یا نه.

فرق دیگر در میانه تشخص و تعیُّن متحقّق [است] و در «لمعات الهیّه»[1] مذکور است.

بعد از تمهید این مقدّمه می گویم که در لمعات سابقه محقّق گردید که تشخص عین وجود است بحسب ذات و هویت، و غیر وجود است باعتبار معنی و

۱ــ رک: صفحات ۷۷ــ ۷۹

مفهوم.

و در مسئلۀ[۵۹] سابقه مبرهن گردید که حقیقت واجب الوجود بالذات صرف وجود و وجودِ صرف است. پس حیثیت ذاتش عین حیثیت تشخص است، و چون حیثیت تشخص بعینها حیثیت تمییز و امتیاز است، پس تعیُّنش نیز عین ذات است، متفطن باش.

نتیجةٌ الهیةٌ:

بیان اینکه حقیقت مبدء اعلی حقیقت نوعیه و حقیقت جنسیه نمی تواند شد

از اینجا ظاهر می شود که حقیقت واجب الوجود بالذات حقیقت جنسیه و نوعیه و فصلیه و خاصه، و عرض عام نمی تواند شد، و همچنین در تحت جنسی از اجنـاس، و نوعی از انواع، و فصلی از فصول مندرج نمی تواندشد.

بیان ظهور آنست که امور مذکوره ارسنخ معانی و ماهیات‌اند، و در مرتبه ذوات خود امتناع از کلیَّت و عموم ندارند. نمی بینی که کلیّت در تعریفات آنها مأخوذ و معتبر است، و هر چیزی که در تحت جنسی یا نوعی مندرج باشد لامحال تشخُّص او زاید می باشد بر ذات او.

و محقَّق گردید که حیثیت ذات واجب الوجود بالذات عین حیثیت تشخُّص است. پس باطل شد قول جماعتی از جهال متصوفه که حقیقت [۶۰] مبدأ اشیأ را مفهوم وجود مطلق می انند. چنانکه صدر محققیّن در امور عامه «اسفار اربعه» از ایشان نقل کرده است، و تشنیع کرده است بر ایشان باینکه چگونه معنی مبهم و امر اعتباری منشاء موجودات خارجیه و مبدأ حقایق متشخصه می تواند شد. و باطل شد نیز قول کسانی که توهّم نموده‌اند که حقیقت مبدأ اشیاء نوع منحصر در فرد است. مثل عقل و شمس و قمر و سایر ابداعیات. چنانکه در جای خود محقّق است، متفطن باش.

تفریعٌ تقدسیٌ:

بیان اینکه مبداء اشیا جوهر نیست و عرض نیست.

از اینجا منکشف می شود که واجب الوجود بالذات داخل نیست در تحت هیچ جنسی از اجناس، جوهریّه باشند آن اجناس یا عرضیّه، عالیّه باشند یا سافله. و داخل نیست در تحت هیچ نوعی از انواع،

جوهر یّه باشند یا عرضیه، مادّیه باشند یا مجّرده.

پس جوهر نیست و جسم نیست و نامی نیست و حیوان نیست و فلک نیست و ملک نیست وعقل نیست و نفس نیست الی آخر الانواع الجوهر یه، و کمّ نیست و کیف نیَست الی آخر الانواع [۶۱] العرضیه.

بیان ظهور آنست که همه مذکورات از سنخ ماهیات و ذوات ماهیات اند، و تشخُّصات آنها زاید است برذوات آنها. و واجب الوجود بالذات از ماهیّت بری، و از تشخُّص زاید عاری است، متفطن باش.

فصل چهارم:

در اثبات اینکه کنه ذاتِ اقدس خداوندِ یگانه از برای غیر ذات خود مدرک و معلوم نمی‌تواند شد نه بعلم حصولی ارتسامی، و نه بعلم حضوری اشراقی، و نه بعنوان تعقّل، و نه بعنوان توّهم، و نه بنحو تخیّل، و نه بنحو احساس. و تحقیق او موقوف است بتقدیم لمعاتی.

لمعه اولی:

آنست که ادراک و علم دو لفظ مترادف اند، و عبارت اند از حضور شیئ از برای شیئ بحیثیتی که موجب تمیز و انکشاف حاضر باشد از برای آن شئ.
ومنقسم اند اولاً بحصولی ارتسامی وحضوری اشراقی. بیان علم حصولی و علم حضوری

اوّل عبارت است از صورت حاصله از شیئی در نزد مدرک از آن جهت که صورت اوست، و از بن حیثیت که منشاء انکشاف وتمییز اوست در نزد مدرک و صورت مذکوره از حیثیت مذکوره [٦٢] مسمّی بعلم حصولی [است] و صاحب صورت معلوم بعلم حصولی است. ولی علم بخود آن صورت ازآن حیثیت که بنفس خود حاضر است در نزد مدرک علم حضوری اشراقی است.

و دوم عبارت است از حضور شئی در نزد مدرک بنفس ذات و هویّت خود بحیثیتی که صورت علمیّه بعینها صورت عینیه باشد و محتاج بانتزاع و انتقاش صورت نباشد. مثل علم واجب الوجود بالذات بذات خود، و علم نفس بذات خود، بلکه علم هر مجّردی بذات خود و علم هر علّت مفیضه بمعلول خود و علم بانفس صور عقلیه. و بزودی همه این مطالب در مباحث علم محقّق خواهند شد.

لمعه دویم:

آنست که علم بشئی یا علم است بتمام حقیقت و ذات او، و یا علم است بوجهي از وجوه او، خاصه از خواص او. اوّل را علم بکنه [و] دویم را علم بوجه می گویند، و این قسمت اختصاص بعلم حصولی ندارد بلکه درعلم حضوری اشراقی نیز جاری است.

بیان علم بکنه و علم بوجه

توضیحش آنست که علم بکنه در علم حصولی عبارت است از حصول صورت تمام [٦٣] حقیقت شئ در نزد مدرک. مثل حصول صورت حیوان ناطق که تمام ماهیت انسان است در نزد مدرک.

و علم بوجه در علم حصولی عبارت است از حصول صورت خاصه از خواص شئی از برای مدرک. مثل حصول صورت ضاحک و کاتب، از آن حیثیت که خاصه از خواص و نعتی از نعوت انسان اند. اگرچه نظر بنفس معنی کاتب و ضاحک علم بکنه است، متفطن باش.

و علم بکنه درعلم حضوری عبارت است از حضور تمام حقیقت عینیه و هویّت خارجیه شئی از برای مدرک. مثل علم مجردات بذوات و هویات خارجیه خود، بلکه علم هرعلّت مفیضه بهویات معلولات خود، چنانکه محقّق خواهد شد، وعلم بوجه درعلم حضوری اشراقی عبارت است از حضور هویّت اثر شئی از آن جهت که اثر اوست از برای مدرک، زیرا که حضور اثر و فیض شئی از حیثیت مذکوره بحضور اشراقی از برای مدرک حضور مؤثر و مفیض است بحضور اشراق از برای او، خواه مدرک خود آن فیض و اثر باشد [٦٤] و یا غیر او، ولیکن بوجه نه بکنه؛ بنحو نقصان نه بنحو تمام، بوجه قصور نه بوجه کمال.

بیان علم بکنه درعلم حضوری

بیان علم بوجه در علم حضوری

از اینجاست که گفته اند: «ادراک مفاض مرمفیض را بقدر افاضه است نه بمقدار مفیض.» و این معنی بجهت مناسبت تامه است که در میانه فیض و فیاض متحقّق است با اینکه کمال مباینت نیز در میانه آنها ثابت است بحیثیتی که یکی فقیر بالذات است و دیگری غنی بالذات، و یکی تام بالذات است و دیگری ناقص بالذات، و یکی در غایت قوّت است و دیگری درنهایت ضعف «قل کل یعمل علی شاکلته»[1] ماللتراب و رب الارباب— «چه نسبت خاک را با عالمِ پاک.»

۱— بنی اسرائیل/ آیه ٨٤

و این مطلب را به بسط تمام در «لمعات الهیّه»[1] بیان نموده‌ام. و باین دقیقه جمع می شود آیات و اخبار و آثار و کلماتِ حکما و عرفا که در باب معرفت خداوند یگانه وارد [است] و علی الظاهر متعارض‌اند.

و باین دقیقه نیز ظاهر می شود سر کلامِ خاتم اوصیا — علیه التحیة و الثنا —: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه.» و سّر آنچه که از مشکوة ولایت وارداست[٦٥] «من عرفکم فقد عرف اللّه.» یعنی کسی که نفس خود را شناخته‌است پس پروردگار خود را شناخته است؛ و کسی که شناخته است شما را ، پس شناخته است خدا را، متفطن باش.

لمعه سیوم:

آنست که حقیقت واجب الوجود بالذات وجودصرف وصرفِ وجوداست، و در قوّت و شدّت وجود و کمالاتِ وجود تام، بلکه فوق‌التام است، و جهت نقصی و قصوری بهیچ‌وجه‌من الوجوه در ذات مقدّس او متحقّق، بلکه متصور نمی تواند شد بلکه همه‌اش فعلیّت و وجود، و همه‌اش خیریّت و کمال است، برهانش در لمعات اثبات توحید مذکور خواهد شد. و وجودات امکانی ناقصات الذوات قاصرات الأنیات ضعفأ الهویات‌اند نسبت آنها بمفیض نسبت نقص بتمام، و نسبت فقر بغناست. زیرا که از بینات است که فیض در مرتبه مفیض و مجعول در مرتبه جاعل نمی‌تواند شد، والا ترجح بلامرجح، و تخصیص بلا مخصص لازم می‌آید، و مزید تحقیق از برای این مقام در مباحث آینده خواهد آمد. ماللتراب و رب الارباب — «چه نسبت خاک را با عالمِ پاک.» [٦٦]

لمعه چهارم:

آنست که از بیّنات است که علم بکنه ذات شئی خواه بعلم حصولی ارتسامی باشد، و یا بعلم حضوری اشراقی، متحقّق نمی‌تواند شد مگردر صورتی که از برای مدرک احاطه تامه بتمام حقیقت مدرک حاصل باشد، والاّ چیزی از تمام حقیقت مدرک از حیطه ادراک مدرک بیرون خواهد بود پس علم بکنه ذات و تمام حقیقت آن شئ متحقّق نخواهد بود. و این معنی خلاف فرض است.

١— رک: صفحات ٨٦— ٨٨

بعد از تحقیق این لمعات و تمهید این مقدّمات می گو یم: اصل این عقیده و بیّنه و مسئله حقه آلهیّه آنست که کنه ذاتِ اقدسِ خداوندِ یگانه ار برای غیر نبود مدرک، و معلوم نمی تواند شد نه بعلم حصولی ارتسامی، و نه بعلم حضوری اشراقی.

برهان بر اینکه کنه ذات اقدس بعلم حصولی مدرک نمی تواند شد.

امّا مطلب اوّل: پس بیانش آنست که در لمعات سابقه محقّق گردید که عینیت و خارجیّت عینِ حیثیت ذوات حقایق وجودیّه است.

پس هر گاه در مدرکی [۶۷] از مدارک حاصل شوند عینیت منقلب بظلیت و خارجیت منصرف بذهنیّت خواهد شد انقلاب حقیقت و انخلاع شئی از ذات و ذاتی خود بدیهی الاستحاله و ظاهر الامتناع است و در فصل دو یم مبرهن گردید که حقیقت واجب الوجود بالذات حقیقتی از حقایق عینیّه وجود است.

پس هرگاه کنه حقیقت او در مدرکی از مدارک و در مشعری از مشاعر حاصل باشد عقلیّه باشند یا وهمیه خیالیه باشند یا حسیّه، لازم می آید انقلاب حقیقت او از خارجیّت بذهنیت، و از عینیت بظلیّت، بلکه از واجبیّت بغیر واجبیّت. [نظم:]

آنچه پیش تو غیر از آن ره نیست غایت فکر تُست اللّه نیست

و بسوی این دقیقه اشاره است آنچه که از مشکوة ولایت وارد است: «کلما میز تموه باوهامکم فی ادق معاینه فهو مخلوق لکم مردود الیکم.» یعنی هر چیزی که تمییز می دهید او را بوهمهای خود، در دقیق‌تر ین معانی او، آفر یدهٔ شما و برگردیده بشماست. نظم:

عنقا شکار کس نشود دام باز چین [۶۸] کانجا همیشه باد بدست است دام را

بلکه معرفت کنه ذات اقدس باین نحو از علم از برای خود واجب الوجود بالذات نیز محال است؛ ز یرا که مستلزم انقلاب است. و در مباحث علم محقّق خواهد شد که علم بذات خود، بلکه علوم همه مجردات بذوات خود حضوری اشراقی است نه حصولی ارتسامی، «من عرف نفسه فقد عرف ربه.»

و امّا مطلب دو یم: پس می گو یم در بیان او که در لمعاتِ سابقه محقّق گردید که واجب الوجود بالذات تام، بلکه فوق التمام است و در قوّت و شدّت وجود و کمالات وجود غیر متناهی، بلکه فوق غیرمتناهی است بعده غیرمتناهی، و وجودات امکانی ناقصات الذوات قاصرات الأنیات اند.

برهان بر اینکه مدرک بعلم حضوری نمی تواند شد.

و نیز مبیّن گردید که ادراک کنه ذات شئی متحقق بلکه متصور نمی تواند شد مگر در صورتی که از برای مدرک احاطه تامه حاصل باشد بتمام حقیقت آن شئی.

پس هرگاه کنه ذات اقدس از برای غیر او معلوم باشد بعلم حضوری اشراقی [٦٩] باید از برای آن غیر احاطه تامه حضوریه حاصل باشد بتمام ذات و حقیقت او لازم محال است زیرا که ناقص را چگونه احاطه تامه حضوریه حاصل می شود بتام؛ متناهی را چگونه احاطه تامّه اشراقیه متصور می باشد بغیر متناهی؛ محاط چگونه محیط می شود بمحیط خود باحاطه تامه حضوریه.

و کافی است در این کلام خداوند —جلّ و علا— در صحیفهٔ الهیّه: «وَلَا يُحيطُونَ بِهِ عِلْماً»[1] و کلام خاتم انبیا،علیه آلاف التحیة والثنـا: «ما عرفناک حق معرفتک اطف السراج فقد طلع الصباح.»

تنبیه:

از ین بیانات و بینات هویدا و آشکارا گردید که کنه ذات اقدس بهیچ نحو از انحا ادراک مدرک نمی تواند شد. حصولی باشد آن ادراک یا حضوری، تعقل باشد یا توهُّم، تخیُّل باشد یا احساس. متفطن باش و رجوع کن به «لمعات الهیّه»[2] که این مسئله شریفه با تحقیقات لطیفه با بسط وجوه در آن کتاب مذکور است.

١ــ طه/آیه ١١٠

٢ــ ... صفحات ٩٤ــ ٩٦

فصل پنجم:

در اثبات احدیت صرفه یعنی بساطت حقه است از برای واجب‌الوجود [۷۰] بالذات — جلّ اسمه — و تحقیق او موقوف است بتقدیم مقدّماتی و تحقیق لمعاتی.

اثبات اینکه واجب‌الوجود بالذات بسیط من جمیع الجهات است.

لمعه اولی:

آنست که مراد از بساطت حقه بساطت من جمییع الجهات، و وحدت من جمیع الحیثیات است.

بیانش آنست که مرکب اوّلا منقسم می‌شود بدو قسم: یکی مرکب حقیقی، و دیگری مرکب اعتباری.

اوّل: آنست که مرکب را وحدت حقیقیه باشد سوای وحدتی که باعتبار مجرد هیئت اجتماعیه حاصل می‌شود بحیثیتی که بگردد آن بسبب آن وحدت حقیقت واحده بوحدت حقیقیه واقعیه، با قطع نظر از ملاحظه هیئت اجتماعیه. و این قسم از وحدت در مرکّب درصورتی متـــحقّق می شود که جزئی از اجزای آن مرکب جهت فعلیت و تحصل، و جزء دیگر او جهت قوهً و ابهام باشد بحیثیتی که جهت قوّه و ابهام متحصل باشد بتحصل جهت فعلیّت.

و هر گاه نه چنین باشد یعنی ازبرای هر یک از اجزاء فعلیّت و تحصل علیحده باشد و حدت حقیقیه متحقّق نمی‌شود. زیرا که بعد ازین محقّق [۷۱] خواهد شد که وحدت مسادق وجود بلکه عین وجود است بحسب ذات و هویّت؛ و مغایرت ندارند مگر باعتبار معنی و مفهوم.

پس هرگاه در مرکّب دو وجود باشد دو وحدت ثابت می‌شود، و وحدتِ او وحدت اعتباریّه می‌باشد که باعتبار هیئت اجتماعیه حاصل می‌شود. اخذ کن این

تحقیق لطیف را، و ترک کن آنچه را که در شروح و حواشی «تجرید» در این باب گفته اند. و تحقیقات لطیفهٔ دیگر نیز در ین باب در «لمعات الهیّه»[1] مذکور است.

تقسیم آخر:

بدانکه هر یک از مرکّب حقیقی و مرکّب اعتباری دو قسم است یکی مرکّب خارجی، و دیگری مرکّب عقلی.

اوّل: آنست که اجزای او متمایز باشند در خارج، باین معنی که در ازای هر جزئی هویّت علیحده و وجودِ جداگانه باشد، خواه در ضمن مرکّب نیز چنین باشند چنانکه در مرکّب اعتباری ثابت است، و یا نه چنین باشد بلکه در ضمن صورت دیگر موجود باشد، و منتقل شود از او باین صورت [۷۲] و متحصل باشد بتحصیل او، متفطن باش.

و مرکّب عقلی آنست که اجزای او متمایز نباشند در وجود خارجی، بلکه تمایز آنها در عقل باشد. مثال مرکّب حقیقی خارجی یاقوت و انسان است، باعتبار اینکه مرکّب اند از مادّه و صورت. و مثال مرکّب حقیقی عقلی «سواد» است که مرکّب از جنس و فصل است.

مثال مرکّب اعتباری خارجی خانه و سراست، و مثال مرکّب اعتباری عقلی «لاشئی» است، و مرکّب از ماهیّت و وجود از اقسام مرکّب حقیقی عقلی است چنانکه سابقاً اشاره نمودم.

تنبیه:

بدانکه مقدار[2] عبارت است از کمّ متصلی که اجزای او مجتمع باشند در وجود، باعتبار اینکه مرکّب است ازجنس و فصل مرکّب حقیقی عقلی است و باعتبار اجزای مقداریّه که بحسب فرض و قطع و کسر وغیر آنها حاصل می شود مرکّب خارجی نیست زیرا مادامی که قسمت انفکاکیه حاصل نیست. اجزای او بالقوّه است و بعد از قسمت

۱ــ رک: صفحه ۹۸

۲ــ نسخه آستانه: بدانکه و او مقدار.

انفکاکیّه آن مقدار معدوم، و مقدار دیگر موجود [۷۳] می شود. بیان اینکه مقدار مرکب خارجی نیست
و چون نفی اجزای مقداریه بخصوص داخل در مدعی است پس مراد از بسیط من جمیع الجهات آنست که منقسم باجزأ نباشد خواه اجزاء مقداریه باشند، و یا معنویه.

مراد از اوّل آنست که در اشاره حسیّه متمایز باشند بحیثیتی که صحیح باشد. اینکه گفته شود: هذا و ذاک و این هذا من ذاک.

و مراد از دویم آنست که نه چنین باشند خواه متمایز در وجود باشند یا نه.

لمعه دویم:

آنست که بسیط در اجسام به سه معنی گفته می شود. اوّل: بیان معانی بسیط
آنست که مرکب از اجسام مختلف الطبایع نباشد. بحسب حقیقت. اگرچه مرکّب باشد از مادّه و صورت مثل افلاک و عناصر اربعه.

دویم: آنست که مرکّب نباشد از اجسام مختلف الطبایع بحسب حس، اگرچه بحسب حقیقت مرکب باشد از آنها. و این معنی اعم است از اوّل؛ زیرا که بر اخلاط اربعه و مرکّبات معدنیه نیز صادق است.

سیوم: آنست که هر جزء مقداری از او مساوی باشد [۷٤] با کل در اسم و در ماهیّت نوعیه. و این معنی بر افلاک و بر بعضی از اعضای بسیط حیوان شامل نیست زیرا که جزء فلک، فلک نیست، و جزء شریان شریان نیست زیرا که در اوّل استداره و در دویم تجویف و طولانیّت شکل معتبر است.

و گاهی بسیط گفته می شود بچیزی که مرکب از اجزای خارجیّه نباشد اگر چه مرکّب از اجزای عقلیّه باشد مثل انواع اعراض و نفس ناطقه و عقول مجرده.

و گاهی بسیط گفته می شود بچیزی که مرکّب از جنس و فصل نباشد اگر چه مرکّب از ماهیّت و وجود و مؤلّف از جهت نقص و کمال باشد. مثل اجناس عالیّه و فصول اخیره.

و گاهی بسیط گفته می شود. بچیزی که مرکّب از ماهیّت و وجود، و مؤلّف از جهت نقص و کمال نیز نباشد. قسم اخیر از اقسام بسیط، بسیط ببساطت حقه و واحد بوحدت صرفه است.

لمعه سیوم:

آنست که مرکّب از آن حیثیت که مرکّب است در تجوهر و تقرر خود محتاج است بر تجوهر و تقرر اجزأ [۷۵] باین معنی که تا از برای اجزاء تجوهر و تقرر ثابت نباشد از برای مرکّب ثابت نمی شود، و الاّ نه جزء جزء خواهد بود و نه کلّ کلّ. زیرا که معنی کل آنست که حاصل شود از اجزا و بی اجزا صورت نپذیرد و این معنی از بینات و بدیهیّات است. پس لامحاله اجزای مرکب مقدّم می باشند بر مرکّب در تجوهر و قوام. و این نحو از تقدم را تقدم بالماهیّة می گویند. و از برای اجزای مرکب نحو دیگری از تقدُّم نیز ثابت است و او تقدُّم بالطبع است، و ملاک تقدُّم در او وجود است که اوّلاً از برای اجزا ثابت می شود، و ثانیا از برای مرکّب، خواه مرکّب خارجی باشد و خواه عقلی. زیرا که از بینات است که تا تجوهر و قوام از برای شئی حاصل نباشد، موجودیت از برای او حاصل نمی تواند شد.

و این معنی مصرح به است در کلام رئیس محققّین در «الهیات شفا». علاوه بر اینها این مطلب را ببسط تمام بتحقیقات شافیه و تدقیقات کافیه در «لمعات الهیّه»[1] محقّق نموده ام. بعد از تحقیق این لمعات می گویم [۷٦] که هرگاه حقیقت واجب الوجود بالذات، بسیط من الجهات نباشد بلکه نحوی از انحاء ترکیب در او متحقق باشد لازم می آید که محتاج باشد باجزای خود. لیکن لازم از مستحیلات و ممتنعات است. پس ملزوم نیز محال و مدعی حاصل و ملازمه از لمعه سابقه در غایت ظهور و انکشاف است. پس واجب الوجود بالذات بهیچ قسم از اقسام ترکیب موصوف نمی تواند شد حقیقي باشد آن ترکیب یا اعتباری، خارجی باشد یا عقلی. از وجود و ماهیّت و از جهت ناقص[2] و تمام باشد و یا غیر آنها. و این معنی غایت مطلوب و نهایت مقصود است براهین عقلیه قاطعه و حجج نیّره ساطعهٔ دیگر براین مقصد اعلی در «لمعات الهیّه»[3] اقامه نموده ام، رجوع کن و غنیمت شمار.

برهان اینکه واجب الوجود بالذات بسیط من جمیع الجهات است.

اشراق و انارة:

از این لمعات و اشراقات ظاهر و منکشف گردید که وحدت و بساطتی که

۱ــ رک: صفحات: ۱۰۵ــ ۱۰۷

۲ــ نسخه آستنه: نقص

۳ــ رک: صفحات: ۱۰۸ــ ۱۱۰

لایق جناب اقدس و سزاوار فیض اقدس – جلَّ اسمه– می تواند شد وحدت حقه و بساطت صرفه است که عین ذات و محض حقیقت واجب الوجود [٧٧] بالذات اند، کسب ذات و هویت و باعتبار انیّت و عینیت؛ و غیر او یند بحسب معنی و مفهوم، چنانکه اشاره نمودم.

و در مسئله عینیت صفات عینیه در واجب الوجود بالذات به بسط تمام محقق خواهد شد نه وحدت جنسی و نه وحدت نوعی و نه وحدت عددی که عبارت از وحدت اشخاص مندرج در تحت انواع اند، و نه وحدت اتصالی مقداری و نه وحدت امتدادی زمانی و نه وحدت تماسی و اجتماعی و نه وحدت اعدادی که مبدأ مراتب کثرات عددّیه و منشاء درجات انواع اعدادیه است زیرا که همهٔ این وحدات، وحدات ضعیفه و وحدات ناقصه اند که در عین وحدت کثرت، و در عین کثرت وحدت اند. و بسوی این قسم از وحدت حقه و بساطت صرفه اشاره است کلام خداوند احد در سورهٔ توحید: «قل هوالله احد الله الصمد.»[1] و کلام خاتم اوصیا، علیه التحیة والثنا، در بعضی از خطب بلیغه خود که در توحید انشا فرموده اند: «ماکان فدرةٌ بان بها من الاشیاء و بانت الاشیاء منه» «فدرة» بکسر «فا» قطعه [ای] از گوشت [٧٨] و قطعه ای از شب و قطعه [ای] از کوه را گویند. و مراد از او در این کلام شریف جزء است. یعنی نمی باشد در مرتبه ذات خداوند صمد جزئی که باو جدائی و امتیاز بهم رساند از اشیاء و امتیاز بهم رسانند اشیاء از او، متفطن باش.

تنبیه:

بدانکه از برهان سابق در نزد تأمُّل صادق منکشف می شود که واجب الوجود بالذات منقسم باجزای مقداریه نیز نمی تواند شد، ولی چون جماعتی از ارباب اوهام سخیفه و اصحاب جبلات قاصره که از معارف ربوبیه، و براهین عقلیه و از حقایق علمیه و معالم دینیه بری، و از رموز قرآنیّه و اسرار نبوّیه عاری اند، و خود را از فرق اسلام و اسلامیان می دانند، توهُّم نموده اند که ذاتِ خداوندِ احد از سنخ امتداد و اتصال، و از جنس اجسام و اجرام است. دو برهان محکم البنیان و دو حجَّت شدید القُّوه در بیان امتناع اودر «لمعات الهیّه»[2] اقامه نموده ام یکی از خواص آن کتاب، و

١– سورة الاخلاص/ آیه ١– ٢

٢– رک: صفحات: ١١٦– ١١٩

دیگری مستفاد از کلمات مشکوة ولایت و معدن عصمت است، رجوع کن و غنیمت شمار. [۷۹]

تفریعٌ تقدیسی:

در اثبات اینکه واجب‌الوجود بالذات در اعلا [ی] مراتب تجرُّد و اقصای درجات تنزه است.

بیان اینکه واجب الوجود بالذات در اعلای مراتب تجرُّد است.

بیانش آنست که از برای تجُّرد مراتب و درجات است، ادنی مرتبه‌اش آنست که شئی مجرد باشد از مادّه و هیولی در وجود و تحصل خود، باین معنی که حال در مادّه و موضوع نباشد یعنی وجود فی نفسه او عین وجود او در محل نباشد اگرچه مخلوط بلواحق مادّه و منسوب باشباح مثالیه باشد. مثل خیال و صور خیالیّه و نفوس حیوانیه در نزد کسانی که بتجّرد آنها باین معنی قایل‌اند.

مرتبه دوم: آنست که از لواحق مادّه و اشباح مثالیه نیز مجّرد باشد. اگر چه در مصدریّت افعال و مبدئیت آثار متعلق بمادّه و مادیات باشد مثل نفوس ناطقه و ارواح انسانیه از آن جهت که ناطقه‌اند.

مرتبه سیوم: آنست که از تعلق بمادّه و مادیات نیز مجرَّد باشد اگر چه بماهیتی از ماهیات مقرون و بحدی از حدود مخلوط باشد. مثل عقول مجّرده و ارواح [۸۰] قدسیّه که بحسب ذات و فعل از مادّه و مادیات بری،و از جسم و جسمانیات عاری‌اند.

مرتبهٔ چهارم: آنست که از ماهیات و قصورات و از حدودات و نقصانات نیز مجَّرد و منزه، و حقیقتش صرف وجود و وجود صرف باشد واین مرتبه ازتجرُّد و تنزه لایق جناب فیض اقدس— جلّ شأنه— می تواند شد. برهانش آنست که حلول در محل و تعلّق بماده موجب تصور و فقدان و مستلزم احتیاج و نقصان است احتیاج منافی وجوب وجود، و نقصان موجب ترکیب در ذات احدیت است زیرا که از بینات است که حیثیت وجود عین حیثیت نقصان و فقدان نمی تواند شد. و در مسئله دو یم محقَّق گردید که حقیقت واجب‌الوجود بالذات وجود صرف است، و مقارن ماهیتی از ماهیات نمی تواند شد.

پس منکشف گردید که ذات اقدس خداوند یگانه در اعلا [ی] مراتبِ تجرُّد

و اقصای درجاتِ تنزه است. نظم:

من هر چه خوانده‌ام همه از یاد من برفت الاّ حدیث دوست که تکرار می کنم

فصل ششم: [۸۱]

در اثبات توحید واجب‌الوجود بالذات است و تحقیق او بنحوی که ظلمات اوهام و شبهات، بانوار حقایق علمیّه و براهین عقلیه مندفع و مرتفع گردد، موقوف است بر تمهید مقدّماتی و تحقیق لمعاتی.

لمعه اولی: .

آنست که توحید بمعنی یگانه دانستن است و او بیان اقسام توحید مأخوذ است از «وحده» یعنی گردانید او را یگانه، و یا از «وحده» یعنی نسبت داد یگانگی را باو، و یا مراد از توحید مجرَّدِ یگانگی است. و علی ای تقدیر از برای توحید انواع و اقسام [است] و هر یک از آن اقسام و انواع را مراتب و مقامات است.

قسم اوَّل: توحید بمعنی احدیت است، بساطت صرفه و وحدت حقه است، و [این نکته] بتفصیل تمام گذشت.

دو یم: توحید بمعنی «لاشریک له فی وجوب الوجود» است یعنی معنی وجوب وجود و مفهوم واجب‌الوجود را هویت واحده و مصداق واحد در واقع و نفس‌الامر متحقّـق است، و مصداق دیگری سوای آن مصداق واحد ممتنع التحقق و مستحیل الوجود است، و این فصل معقود است [۸۲] از برای تحقیق او.

سیوم: توحید بمعنی «لاشریک له فی الایجاد» است یعنی شریک نیست او را در ایجاد ممکنات و اختراع مکونات، و همه ایجادات باو منتهی می‌شوند و در قیومیت مطلقه و فاعلیت تامه و فیاضیت مستقله او مستهلک و مستغرق‌اند، و تعبیر از ین معنی بتوحید در قیومیت و توحید در الهیّت است. و بتفصیل تمام کیفیّت این معنی در فصل متاخّر محقَّق خواهد گردید.

چهارم: توحید بمعنی «لاشریک له فی ای معنی و مفهوم کان» است یعنی

شر یک نیست او را در هیچ معنیی از معانی، و در هیچ مفهومی از مفهومات با تحقُّق اشتراک معنوی در بعضی از آن معانی و مفهومات مثل علم وقدرت وحیات و مانند آنها.

پنجم: توحید در صفات ذاتیه و اوصاف حقیقیه است باین معنی که همه صفات حقیقیه عین یک دیگر، و عین ذات واجب الوجود بالذات اند.

ششم: توحید در صفات جلالیه و اوصاف تنز یهیّه است باین معنی که همه صفات جلالیه به یک صفت بر می گردند [۸۳] و آن صفت [عین ذات واجب الوجود بالذات است.

هفتم: توحید در صفات فعلیه و اوصاف اضافیه است. باین معنی که همه صفات اضافیه به یک صفت اضافیه بر می گردند وآن صفت][1]عبارت ازقیومیت مطلقه و فیاضیت عامه است، و انشاء اللّه العز یز هر یک ازاین اقسام در فصلی از فصول و مراتب و مقامات آنها در خاتمه کتاب بتفصیل تمام مبین خواهد گردید.

تنبیه:

بدانکه گاهی توحید می گو یند و اراده می کنند از او مجموع معارف ر بوبیّه و مقاصد الهیّه را. نمی بینی که می گو یند اصول معارف حقه پنج است: اوّل توحید، دو یم عدل، سیوم نبوّت چهارم امامت، پنجم معاد. و مقصود بالذات از وضع ایـــن وجیره بیانِ توحید باین معنی است.

لمعه دو یم:

بدان ای طالب معارف یقینیّه و معارف الهیّه که واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جمیع الجهات والحیثیات است باین معنی که در ذات مقدّس او جهتی از جهاتِ امکان و حیثیتی از حیثیات امتناع محقَّق نمی تواند شد بلکه همه جهاتِ او جهات وجوب وجود، و همه حیثیات او حیثیت تاکد وجود است. این است معنی این کلمه جامعه که از اساطین حکمت و معرفت موروث است و از جمله فروعات

بیان اینکه واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات است.

۱ــ عبارات بین [ ] در نسخهٔ آستانه ظاهراً بخط خود ملا عبداللّه اضافه شده است.

[۸٤] و لوازم او آنست که جهت قوّه و حالت منتظره در ذات اقدس متحقّق نمی تواند شد.

باین معنی که همه کمالا تی که از برای او ممکن اند بامکان عام، یعنی منافی وجوب وجود نیستند، فعلیّت و تحصل دارند و جهت قوّه وحالت منتظره ندارد. نه این است که معنی این قانون لطیف همین است چنانکه جماعتی از متأخرین توّهم نموده اند، زیرا که تحقُق جهت قوّه و استعداد در مفارقات عقلیه و عقول قدسیه نیز ممتنع است، چنانکه درجای خود محقَّق و در «لمعات الهیّه»[1] مذکور است. پس اختصاص بواجب الوجود بالذات نخواهد داشت و حال آنکه ایشان این قانون را از خواص واجب الوجود بالذات شمرده اند.

بعد از تحریر مدعی می گویم که هرگاه در ذات واجب الوجود بالذات جهت امکانی یا امتناعی متحقق باشد لازم می آید که ذات او مرکَّب باشد از دو حیثیت وجوب و امکان، و یا ازدوجهت وجوب وامتناع [۸۵] محالیّت لازم در اثبات بساطت حقه محقَّق گردید. بیان ملازمه آنست که حیثیت وجوب وجود که حیثیت تمامیّت و کمالیّت و جهت فعلیّت وموجودیت ومناط تاکد خیریت و تحصل است عین حیثیت امکان و امتناع که حیثیت قصور ونقصان وجهت شرور وبطلان و مناط تاکد عدم و ضعف تحصل و وجوداند، نمی تواند شد، والاّ لازم می آید که شئی واحد از آن حیثیت که تام و کامل و متحصل و موجود است از همان حیثیت نیز ناقص و قاصر، بلکه شئی ولا شئی و موجود و معدوم باشد، و این معنی بدیهی البطلان و اجتماع متناقضات است. متفطن باش و مگو که بنابرین اصل شریف و قانون لطیف لازم می آید که عالم عالم دهر و ثبات باشد و ریشهٔ تجدُّد و حدوث از عالم وجوده کنده شود از کاینات اثری حاصل نیاید و از حادثات جزئی بحصول نپیوندد. بیان ملازمه آنست که بنابراین قانون لطیف فیاضیت و قیومیت مبدأ اعلی نسبت [۸٦] بمبدعات و مکونات مساوی خواهد بود. بطلان مشاهد[2] و عیان و مستغنی از بینه و برهان است،بجهت اینکه می گویم تأخّر و حدوث و تجدُّد و لحوق ناشی از قصورات امکانات است نه از قبل مفیض خیرات و مفید کمالات و ناتمامی و نقصان از جانب قابلیات قوابل و استعدادات مواد است نه از جهت مبدأمبادی وفاعل فواعل متفطن باش.

۱ــ رک: صفحه ۱۲٤

۲ــ در نسخهٔ آستانه در زیر «مشاهد» «لازم» تحریر شده و مشاهد مغشوش می نماید.

تنبیه:

بیان اینکه واجب الوجود تام بلکه فوق التمام است.

از ین برهان قاطع و تبیان ساطع منکشف می‌شود در نزد صاحب بصیرت که حقیقت واجب‌الوجود بالذات تام بلکه فوق التمام است، و در شدّت وجود و کمالات وجود غیر متناهی بلکه فوق غیر متناهی است بعده غیر متناهی، زیرا که مرتبه فوقیت کمالات و درجه اقوائیّت وجودات کمالی از کمالات بلکه فوق همه کمالات است. پس هرگاه مبداء اعلی فاقد این مرتبه از کمال باشد جهت امکانی یا امتناهی در ذات او ثابت می‌شود، و این معنی موجب ترکیب، و مستلزم امکان است،و بسوی این معنی اشاره است کلام خداوند— جلّ و عَلا—: «و هو بکل شئی محیط.»[1] [۸۷]، و کلام خاتم اوصیا ،علیه التحیة والثنا،درخطبه مذکوره: «کل شئی منها بشئی محیط والمحیط بما احاط منها هواللّه الاحد الصمد.» یعنی هر چیزی از آن اشیاء بچیزی محیط است و محیط بآنچه که محیط است از آنها خداوند احد است. متفطن باش و بدانکه ثمرات و نتایج این دو قانون آلهی در معارفِ ربوبیّه و معالمِ دینیّه ازحدّ شماره بیرون است و به بعضی از آنها در ین وجیزه اشاره خواهم نمود.

لمعه سیوم:

بیان اینکه دو هویت متباینه مصداق معنی واحد نمی‌تواند شد

آنست که دو حقیقت متباینه از آن جهت که متباین اند،مصداق و محکی عنه معنی واحد و حکمِ واحد نمی‌توانند شد و بعبارت دیگر دو هویّت متباینه و دوآنیت متمایزه از آن جهت که متباین و متمایزاند منتزع منه مفهوم واحد و معنون عنه عنوان فارد نمی‌توانند شد، والاّ لازم می‌آید که حیثیت تباین عین حیثیت اتحاد، و جهت تمایز عین جهت اشتراک باشد،و او فطری الاستحاله و بدیهی البطلان است. پس ملزوم نیز از جمله محالات و ممتنعات خواهد بود.

برهان دیگر براین [۸۸] دعوی [را] در «لمعات آلهیّه»[2] اقامه نموده از نقوض و استدلال منکرین او به بسط تمام در آن کتاب جواب داده‌ام. رجوع کن و غنیمت شمار که از خواص آن کتاب است، و در کتب الهی بنظر قاصر نرسیده است، بلی

۱— فصلت/آیه ۵٤: انه بکل الخ.

۲— رک: صفحه ۱۳۳

صدرالهییّن و قدوهٔ محققّین در امور عامه «اسفار اربعه» و در کتاب «مبدأ و معاد» و «شرح هدایه» بداهت این دعوی را ادعا نموده [ولیکن] برهانی بر او اقامه نکرده‌اند. انصاف آنست که مقتضای فطنت صحیحه و فطرت سلیمه وجبلت مستقیمه بداهت این دعوی است، چنانکه آن حکیم الهی فرموده است: «ونعم ماقیل: [بیت]

اذا قالت حذام فصدّقوها فان القول ما قالت حذام

و باین اصل شریف شبهه منسوبه باین کمونه از بعضی از براهین توحید مندفع می‌شود، متفطن باشد.

لمعه چهارم:

آنست که علاقه ذاتیه در میانه دو واجب‌الوجود بالذات متحقق نمی‌تواند شد.

بیان اینکه علاقه ذاتیه در میانه او و واجب‌الوجود بالذات متحقق نمی‌تواند شد.

بیانش آنست که علاقه ذاتیّه در میانه دو شئی عبارت است ازاینکه عقل بعد از ملاحظه آن دو شئی حکم کند بامتناع انفکاک [۸۹] و افتراق، و هر یک از آن دو شئی از دیگری در واقع و نفس الامر. و این معنی در صورتی متصور می‌شود که یکی از آنها مقتضی تام و دیگری مقتضای تام باشد، و یا هر دو مقتضای تام مقتضی واحد باشند. پس هرگاه در میانه دو واجب‌الوجود بالذات علاقه ذاتیه متحقّق باشد لازم می‌آید که هیچ یک واجب‌الوجود بالذات نباشند، و یا یکی واجب‌الوجود بالذات نباشد. لازم محال است زیرا که خلاف فرض است و محالیّت او مستلزم ملزوم است.

لمعه پنجم:

بیان اینکه توارد علل مستقله نیز معلول واحد شخصی نیست.

آنست که معلول واحد شخصی، از آن جهت که واحد شخصی است، از دو علیّت مستقله صادر نمی‌تواند شد. بیانش [آن] که مراد از علّت مستقله آنست که متجمع جمیع جهات علّت معلول باشد بحیثیتی که با وجود او معلول در صدور خود بچیزی دیگر محتاج نباشد بلکه خصوصیت ذاتش در تحقّق معلول کافی باشد، والاّ بضمیمه

[ای] از ضمایم محتاج می باشد و خلاف فرض لازم می آید.

بعد از تمهید این مقدّمه می گویم که معروض و مقتضای مقدّمه ممهده آنست که خصوصیت ذات هر یک از آن دو علّت مستقله دخیل است در صدور خصوصیت آن معلول. پس خصوصیات ذات [۹۰]معلول با قطع نظر از خصوصیت ذات هر یک از دو علّت مستقله متحقّق نمی تواند شد بلکه هر دو خصوصیت صادر می شود و این معنی منافی استقلال و تمامیت است. متفطن باش و بدانکه دو برهان دیگر بر این اصل شریف یکی از ملهمات این فقیر و دیگری از افادات استاد محقّق— دام ظله العالی— با تحقیقاتی لطیفه و مباحث شریفه در «لمعات الهیّه»[۱] ایراد نموده‌ام، رجوع کن و غنیمت شمار. علاوه بر اینها براهینِ دیگر نیز بر این مدعی قایم و در کتب الهی و کلام [نبّوی] مذکور است.

بعد از تمهید این مقدّمات و تحقیق این لمعات می گویم که براهین عقلیه قاطعه و حجج نیره ساطعه براین مقصد اعلی و مطلب اسنی بسیار است بلکه در نزد ارباب دانش و اصحاب بینش براهین شاهد این مدعی و شواهد حقیقت این دعوی از حدّ احصا بیرون است. و نعم ماقیل:

هر گیاهی که از زمین روید   وحده لاشریک له گوید

دوازده برهان محکم البنیان از آن براهین و شواهد که بعضی از آنها از ملهمات این فقیر و بعضی مستفاد از حدیث فرجه که از صادق آل محمد— علیهم السلام مروی است [۹۱] و بعضی در کتب الهی و کلام مذکور است، ایراد نموده‌ام، و چون غایت اختصار در ین وجیزه مطلوب است بدو برهان از آن براهین که دامن جلال آنها از لوث شبهه منسوبه باین گونه که بافتخار الشیاطین نامیده‌اند بغایت منزه و مبراست، آکتفا می نمایم.

برهان اوّل بر توحید

تقریر برهان اوّل آنست که هرگاه واجب الوجود بالذات متعدد باشد، لازم می آید که صرف وجود و وجود صرف و صرف تحصل و تحصل صرف نباشد محالیّت لازم مستلزم محالیّت ملزوم است.

بیان ملازمه آنست که بر تقدیر مذکور هر یک از آن دو هویت واجبیه حقیقتی از حقایق وجودیه و هویتی از هویّات عینیّه می باشد حنانکه در مباحث سابق محقق و مبرهن گردید، ولامحال هر یک از آن دو حقیقت یا حقایق دارای

۱— ر.ک: صفحات ۱۴۰— ۱۴۱

مرتبه [ای] از مراتب حقیقت وجود و واجد درجه [ای] از درجات فعلّیت و تحصل خواهد بود که دیگری نادار آن مرتبه و فاقدِ آن درجه باشد، والاّ یا هر یک عین دیگری [۹۲] و یامجعولی از مجعولات و اثری از آثار او خواهد بود. اوّل: مستلزم ارتفاع اثنینت و با وجود این مثبت مدعی است.

دو یم: مستلزم تحقق علاقه ذاتیه و ملازمه عقلیه است در میانه دو واجب الوجود بالذات، و محالیّت او در لمعات سابقه محقّق گردید. پس در هر یک از آن حقایق واجبیه بقدر فقدان مرتبه تحصل دیگری نقصان متحقّق می گردد، و محدودیت حاصل می شود نقصان وجود منافی تمامیّت و محدودیت وجود مناقض صرفیّت اوست، بطلان لازم در مباحث سابقه محقّق گردید. پس ملزوم نیز از جمله ممتنعات بالذات خواهد بود بطلان او مثبت مدعی، بلکه عین مدعی است، متفطن باش که دقیق المسلک و صعب المنال است.

تقر یر برهان دو یم بر توحید

تقر یر برهان دو یم بر این مقصد اعلی آنست که در لمعات اثبات واجب الوجود بالذات محقّق گردید که علّت احتیاج ممکن بالذات بعلّت مفیضه امکان است، و از بینات است که مجّرد امکان اقتضا نمی کند خصوصیت علتی از علل [۹۳] فیاضه را، بلکه مقتضی علّت مطلقه است چنانکه مقتضای برهان همین دعوی است و در لمعات سابقه این مقصد اعلی محقق گردید که واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات والحیثیات است و در افاضه فیوضات وافاده خیرات تام ونسبت قیومیت مطلقه وفیاضیت عامه اش بهمه اشیاء مساوی است.

بعد از تمهید این دو مقدّمه می گو یم؛ هرگاه واجب الوجود بالذات متعدد باشد، لازم می آید توارد علل مستقله بر معلول واحد شخصی. محالیّت لازم در لمعه پنجم مبرهن گردید. پس ملزوم نیز محال خواهد بود، و محالیّت او مستلزم مدعی است. بیان ملازمه آنست که نسبت معلول بهر دو واجب الوجود بالذات مساوی است، چنانکه مقتضای مقدّمه اولی است و نسبت هر یک از آن حقایق واجبیه بآن معلول نیز مساوی است، والاّ لازم می آید که واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات نباشد، و محالیّت او در لمعه دو یم محقّق گردید. پس باید آن معلول واحد شخصی بهر دو واجب [۹٤] مستند باشد والا ترجح بلا مرجح ثابت می شود و او فطری الاستحاله و بدیهی البطلان است. چنانکه گذشت، متفطن باش وغنیمت شمار.

فصل هفتم:

در بیان توحید بمعنی سیوم است و او این است که شریک نیست واجب الوجود بالذات را در ایجاد ممکنات و انباز نیست او را در افاضه فیوضات و افاده کمالات. و تحقیق او بنحو تمام موقوف است بتقدیم لمعاتی و تمهید مقدّماتی.

اثبات توحید بمعنی سیوم

لمعه اولی:

آنست که از بیّنات و بدیهیات است که ایجاد فرع وجود و افاضه بسته بموجودیت است زیرا که اعدام بماهی اعدام و معدومات از آن جهت که معدومات اند لیسیّات بَحْته و حیثیات باطله اند بحیثیتی که تمایز و تفارق در میانه آنها متحقق نیست مگر باعتبار اضافه بسوی ملکات و وجودات، و نعم ماقیل:

ذات نایافته از هستی بخش   کی تواند که شود هستی بخش

لمعه دویم:

آنست که در لمعات اثبات واجب الوجود بالذات محقّق گردید که شیئی از اشیاء تا واجب نشود موجود نمی‌تواند شد [۹۵] و تا همهٔ انحاء عدم او منسّد و ممتنع نگردد، واجب نمی‌تواند شد و نیز محقّق گردید که ممکن از آن جهت که ممکن است منشاء وجوب وجود نمی‌تواند شد.

مقدّمات توحید بمعنی سیوم

لمعه سیوم:

آنست که مجعول بالذات و صادر بالذات بجعل بسیطی از جاعل بالذات حقایق عینیه و مصداقات خارجیه وجود است نه انواع ماهیات و نه اتصاف ماهیات

شمار. بحقایق وجودات.

بیانش آنست که مراد از مجعول بالذات آنست که بنفس ذات خود مرتبط باشد بجاعل بالذات، و در ارتباط بعلت و تعلق باو واسطه‌ای نخواهد و بضمیمه[ای]از ضمایم محتاج نباشد.

و مراد از جعل بسیطی آنست که نفس شئی اثر جعل باشد، نه گردانیدن او [را] چیزی دیگر. مثل گردانیدن کرباس [را] سفید و گردانیدن جسم [را] سیاه، و گردانیدن انسان [را] انسان.

بعد از تمهید این مقدّمه می گویم که در لمعاتِ اصالت وجودمحقق گردید که موجود بالحقیقه متحقق بالذات و متشخص بالاصاله انحاء وجودات است نه انواع ماهیات، مگر بالعرض و بالتبع، و از بینات [۹۶] و بدیهیات است که مجعول بالذات و اثری که مترتب می شود برجعل و تأثیر اولاً، و بالذات حقیقتی از حقایق عینیه و انیّتی از انیّات خارجیه و هویتی از هویات شخصیه است و ماهیات اشیاء از حقیقت خالی و از خارجیّت عاری و از متشخّصیت بری‌اند؛ زیرا که نسبت ماهیات چنانکه سابقاً محقق گردید بهمه امور مذکوره مساوی است، و اتصاف نیز از جمله ماهیات بلکه از اعتباریات و انتزاعیات است. پس چگونه مجعول بالذات تواند شد، متفطن باش و بدانکه بسط تمامی در تحقیق این اصل شریف در «لمعات الهیّه»[۱] داده‌ام و همه مذاهب و مفاسد آنها را بتفصیل تمام در آن کتاب بیان نموده‌ام رجوع کن و غنیمت شمار.

لمعه چهارم:

آنست که ماهیات امکانیّه در استفاضه فیض وجودی از مبدٔ فیاض مختلف‌اند. در بعضی امکان ذاتی کافی است در قبول فیض وجودی مثل مبدعات، و در بعض امکان استعدادی نیز معتبر است، مثل حوادث و کاینات، والاّ تخلّف معلول از علّت ثابت می شود [۹۷] و ترجیح بلامرجح لازم می‌آید. و قسم اوّل نیز مختلف‌اند زیرا که بعضی در فیضان و صدور از علّت فیاضه بواسطه [ای] از وسایط محتاج است، و بعضی بدون واسطه صادر می شود چنانکه در «لمعات الهیّه»[۲] بیان

۱ــ رک: صفحات ۱۹۸ــ ۲۰۵

۲ــ رک: صفحات ۲۰۵ــ ۲۰۶

نموده ایم.

برهان بر اثبات توحید بمعنی سوم

بعد از تقدیم این لمعات می گو یم که فاعل بالحقیقه و جاعل بالاستقلال نیست مگر واجب الوجود بالذات، جلّ اسمه، زیرا که محقَّق گردید که معدوم منشاء تأثیر و مبدأ اثر نمی تواند شد، و ماهیات امکانیّه در حدّ انفس خود نه موجوداند و نه معدوم. همچنانکه نسبت آنها بموجودیت و معدومیّت مساوی است بایجاب ولا ایجاب، و بایجاد ولا ایجاد نیز مساوی است زیرا که ایجاب فرع وجوب و ایجاد تبع وجود است.

پس هرگاه منشاء ایجاب و ایجاد باشند ترجح بالامرجح لازم می آید، و نیز در مقدّمات ممهّده مذکور گردید که ممکن از آن جهت که ممکن است منشاء وجوب وجود و مبدأ امتناع عدم نمی تواند شد. پس منشاء ایجاد و تأثیر نیز نمی تواند شد زیرا که ایجاد [۹۸] فرع ایجاب [است] چنانکه وجود فرع وجوب است. و از همین بیان مستفاد می شود که وجودات امکانیه نیز مستقل در تأثیر نمی توانند شد زیرا که مذکور گردید که ممکن از آن جهت که ممکن است ماهیّت باشد یا وجود بنهج استقلال و استبداد منشاء وجوب وجود و مبدٔ امتناع عدم نمی تواند شد.

پس محال است اینکه: در ایجاد و تأثیر نیز مستقل باشد. و نیز محقَّق گردید که وجودات امکانی مجعول بالذات و مرتبط بالذات اند بجاعل خود. پس حقایق آنها حقایق تعلقیه و حیثیات ارتباطیه است. پس با قطع نظر از متعلق به، و مرتبط الیه هالکات الذوات فانیات الانیات فاقدات الهو یات اند. فرعیت ایجاد از برای وجود و تبعیت ایجاب از برای وجوب در مقدّمات سابقه محقَّق گردید بلکه از جمله ضرور یات و بدیهیات است.

پس هرگاه وجودی از وجودات بنحو استقلال و استبداد منشاء وجوبی و مبدء وجودی باشد لازم می آید که حقایق تعلقیه منقلب بحقایق استقلالیه باشند. [۹۹] استحاله و امتناع لازم غنی ازبیان و مستغنی از تنبیه و برهان است. و برهان دیگر [ی] بر این مقصدِ اعلی در «لمعات الهیّه»[۱] مذکور نموده ام رجوع کن و غنیمت شماو.

اشراق و انارة:

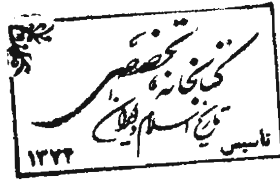
بدان ای طالب معارف یقینیه و معالم دینیه که با وجود این هر مرتبه [ای] از

۱ ــ رک: صفحات ۲۰۵ ــ ۲۰۷

مراتب وجودات، و هر درجه [ای] از درجات موجودات را آثاری ثابت و احکامی متحقّق است هر مرتبه [ای] از وجود حکمی دارد. [مصراع] «گر حفظ مراتب نکنی زندیقی» و هر یک از موجودات عالیّه و سافله و ذوات قدسیه ونفوس شریفه و طبایع جسمانیه مبدأ آثار خاصه و منشاء افعال مخصوصه‌اند، ولی بنحو تبعیت نه بعنوان استقلال، بنهج تقید، نه بنهج اطلاق. و تعبیر از ین معنی در زبان شریعت غرّا بحول و قوّه الهی است چنانکه فرموده‌اند: «لاحول ولا قوّة الاّ باللّه» و بسوی این دقیقه اشاره است کلام معجز نظام خداوند یگانه در صحیفه الهیّه: «اَلا اِلَی اللّهِ تَصیرُ الاُمُور.»[1]، و کلام او: «و مارمیت اذرمیت ولکن اللّه رمی»[2] و آنچه که از مشکوة [۱۰۰] ولایت و معدن عصمت وارد است: «لاجبرولا تفویض بل امرٌ بین امرین» و غیر اینها از آیات قرآنیه و آثار نبوّیه. متفطن باش و بچشم راست و چپ هر دو نظر کن که این مسئله از غوامض مسائل الهیّه و مشکلاتِ مقاصد کلامیه است، چه بسیار از اهل که اقدام افکار ایشان درین مقام لغزش یافته، بهاویه جهالت و ضلالت افتادند. الحمدللّه الذی هدانا لهذا و ما کنا لنهتدی لولا ان هدانا اللّه.

۱ــ شوری/ آیه ۵۳

۲ــ انفال/ آیه ۱۷



فصل هشتم:

در اثبات توحید بمعنی چهارم

در بیان توحید بمعنی چهارم است و او این است که شریک نیست واجب‌الوجود بالذات را در هیچ معنی از معانی با ثبوت اشتراک معنوی در مفاهیم عامه و عنوانات کلیه در میانه واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود. مثل شئیّت و موجودیت و عالمیّت و قادریّت و امثال آنها. بیانش موقوف است بتمهید مقدّمه [ای]، و او این است که این مقصدِ اعلی که این فصل منعقد است از برای تحقیق او، منحل می‌شود بدو مطلب.

مطلب اوّل: آنست که مشارکت و اتحاد نیست در میانه [۱۰۱] واجب‌الوجود بالذات و سایر اشیا در جنسی از اجناس، و در نوعی از انواع، و در فصلی از فصول، و در لوازم و عوارض اجناس و انواع از آن جهت که عوارض مذکورات اند.

مطلب دویم: آنست که مشارکت و اتحاد نیست در میانه واجب‌الوجود بالذات و سایر اشیاء در معانی عامه و نعوت کلیه که عارض موجود من حیث انه موجود می‌شوند، باین معنی که خصوصیت ماهیات را در عروض آنها از برای موجود مدخلیتی نباشد. مثل معانی شئیّت و عالمیّت و قادریت و حدوث و قدم و علیّت و معلولیّت و مانند آنها.

اما مطلب اوّل: پس می‌گویم در بیان او که در مباحث سابقه محقَّق گردید که واجب‌الوجود بالذات وجود صرف و صرفِ وجود و مرتبه ذاتش عین شخصیت و عینیت است و دامن جلال ذاتش از لوث کلیّت و جنسیّت و نوعیّت و فصلیّت و ذاتیّت و عرضیّت بغایت منزه و از شوب اجناس و انواع و فصول آنها بالکلیه معری و مبّراست.

بیان اینکه شریک نیست واجب‌الوجود با اشیا در جنسی از اجناس و در نوعی از انواع و عوارض

پس انباز [۱۰۲] نیست با اشیاء در جنسی از اجناس،عالیه باشند یا سافله و یا متوسطه؛ و شریک نیست با اشیاء در فصلی از فصول،قریبه باشند یا بعیده؛ و اتحاد نیست او را با اشیاء در لوازم و عوارض امور مذکوره،از آن جهت که عوارض مذکورات اند.

چون جنس ندارد پس مجرّد از مواد و هیولیاتست زیرا که جنس و مادّه بحسب ذات متحداند و بحسب اعتبار متغایر. چنانکه در «لمعات الهیّه» بیان نموده‌ام.

پس انباز نیست با اشیا در لواحق مواد و عوارض هیولیات،قریبه باشند یا بعیده، خارجیه باشند یا عقلیه. متفطن باش و بدانکه این بیان، بیان اجمالی است از برای این مدعی، و بیان تفصیلی او در «لمعات الهیّه»[۱] مذکوراست، رجوع کن و غنیمت شمار.

بیان اینکه مشارک نیست با اشیاء در عوارض وجود که منافی وجوب وجوداند.

و امّا مطلب دویم: پس می گویم در تحقیق او که معانی عامه و نعوت کلیّه، که عارض موجود من حیث انه موجود می شوند، دو طایفه‌اند: یکی منافی وجوب وجود است. مثل حدوث و معلولیّت و کثرت و ماهیت [۱۰۳] و کلیّت و مانند آنها، و بعضی از اقسام علیّت مثل علیّت صوریّه ومادیّه و بعضی از اقسام وحدت مثل وحدت جنسی و نوعی و وحدت اتصالی و عددی و همه اقسام وحدت غیر حقیقیه که در «لمعات الهیّه» بیان نموده‌ام. مخفی نماناد که عدم مشارکت و اتحاد واجب الوجود بالذات با اشیا در این قسم از معانی و اوصاف در نهایت ظهور و انکشاف است.

و اما طایفه دیگر که منافی وجوب وجود نیستند مثل وجود و علم و قدرت و حیات و اراده و سمع و بصر و تکلّم و تشخُّص و وحدت و علیّت و قدم و مانند آنها.

پس می گویم در بیان او که در مباحث سابقه محقَّق گردید که واجب الوجود بالذات وجود صرف و صرفِ وجود و تام بلکه فوق التمام است در شدَّت و قوَّت وجود و کمالاتِ وجود غیرمتناهی بلکه فوق غیرمتناهی است بعده غیر متناهی؛ و نیزمحقَّق گردید که ماهیات ممکنات در حدّ انفس خود از موجودیت و کمالات موجودیت عاری‌اند. و نیز منکشف گردید [۱۰٤] که وجوداتِ امکانیه

---

۱. [illegible] ۲۰۹ — ۲۱۲

حقایق تعلقیه و حیثیات ارتباطیه‌اند، هالکات الذوات قاصرات الانیات ناقصات الحصولات فانیات الهویات اند. نسبت آنها بمفیض خود نسبت ضعف بشدّت و نسبت نقص بکمال و نسبت فقر بغنا است. ضعف را چه مناسبت با شدّت، نقص را چه مشارکت با کمال، فقر را چه اتحاد با غناست پس چگونه اشتراک در میانه نقص و کمال و مناسبت در میانه فقر محض و غنای محض و اتحاد در میانه تام صرف و قاصر صرف می تواند شد. پس نسبت حقایق امکانیه و وجودات تعلقیه بحقیقت وجود صرف نسبت نیستی بهستی است باین معنی که هرگاه او وجود است پس اینها در جنب او در منزلهٔ عدم‌اند، و هرگاه او شئی است پس اینها در نزد او لا شئی اند، و بر این قیاس است سایر نعوت کلیه و اوصاف کمالیه «کل شئ هالک الاوجهه.»[۱]

و در بعضی از ادعیه ماثوره که از مشکوة ولایت وارد است باین لطیفه ربوبیه اشاره است و آن دعا این است: «یا هو یا من هو [۱۰۵] یا من لیس هو الاهو یا من لا یعلم أین هو الاهو.»

نمی بینی که چگونه هویت را که عبارت از حقیقت وجود است بذات پاک خداوند یگانه منحصر فرموده و از اشیاء سلب نموده اند.

شعر:

مر او را رسد کبریا و منی که ملکش قدیم است و ذاتش غنی

پس مشارکت نیست واجب الوجود بالذات را با شیئی از اشیاء درهیچ معنی از معانی و در هیچ مفهومی از مفهومات، و متحد نیست با اشیاء در هیچ صفتی از صفات و در هیچ نعتی از نعوت، ماللتراب و رب الارباب «چه نسبت خاک را با عالم پاک.»

و با وجود این وجودات امکانیه وجودات حقیقیه و حقایق عینیه و منشاء آثار خارجیه‌اند زیرا که در لمعات اصالت وجود محقّق گردید که آثار ممکنات بر وجودات امکانیه مترتب است و در لمعات اصالت جعل محقّق گردید که جاعلیّت و مجعولیّت بالذات در میانه وجودات متحقّق است، و در «لمعات الهیّه»[۱] محقق نموده‌ام که صفات کمالیه در همه حقایق وجودیه عین [۱۰۶] یک دیگر و عین

۱ــ قصص / آیه ۸۸

۱ــ رک: صفحات ۲۲۰ــ ۲۲۳.

وجوداند.

پس وجودات حقیقیه وموجودات واقعیه و علوم نفس الامریه و وحدات[1] عینیه[1] و علی هذا القیاس در **عالم وجود** امکانی ثابت است. بخیالت نرسد که این معنی قول باشتراک لفظی است در وجود و در عوارض وجود، چنانکه مذاق بعضی از محقّقین و مشرب بعضی از متکلمین است، هیهات این معنی در حقیقت اثبات اشتراک معنوی است ولیکن بنحو تشکیک نه بنحو تواطؤ بتشکیک خاصی و نه بتشکیک عامی. بلکه مقصود بالذات از ین تحقیق و بیان اثبات تشکیک خاصی است و نفی تواطؤ و سلب تشکیک عامی و منظور بالاصاله اثبات فقر ذاتی است در ممکنات ماهیةً، و وجود عیناً و ذهناً مجرداً و مادیاً، و این که جهت غنائی در عالم وجود امکانی متصور نمی‌تواند شد. ذوالعینین باش سلب کن از جهتی و اثبات کن از جهت دیگر؛ برزخی باش و معنی صدق مشحون الحسنه بین السیئتین را در گوش هوش گردان و مفاد «خیرالامور اوسطها» را [۱۰۷] کحل جواهر دیده بصیرت ساز، و بدانکه اشتراک لفظی مستلزم استقلال و تواطؤ موجب استبداد است، و بعبارت دیگر هر دو مستلزم تشبیه و تعطیل و موجب تقیید و تحدید اند. متفطن باش و در مباحث ماضیه و لمعات سابقه نیک تأمُّل کن و در آیات قرآنیه و آثار **نبوّیه** بدقّت نظر تفکر کن زیرا که این مسئله از غوامض مسائل الهیّه و مشکلات مقاصد ربوبیّه و معضلات رموز قرآنیه و اسرار نبویّه است و با بسط از این در «لمعات الهیّه»[2] بیان نموده‌ام، رجوع کن و غنیمت شمار.

۱ ـ نسخه آستانه: وحلات حقیقیه عینیه.

۲ ـ ر.ک. صفحات ۲۲۲ — ۲۲۳

فصل نهم:

در اثبات توحید بمعنی پنجم است و او این است که جمیع **صفات حقیقیه** و اوصاف کمالیه عین یک دیگر و عین ذات واجب الوجود بالذات اند و تحقیق او موقوف است بتمهید **مقدّماتی** و تقدیم لمعاتی.

در اثبات توحید بمعنی پنجم است.

لمعه اوّلی:

آنست که صفت درنزد فحص و برهان عبارت است از معنی **ناعتی که موجودیت** او از برای **خود** نباشد، خواه او را **موجودیتی** سوای [۱۰۸] **موجودیت** موصوف متحقّق باشد و یا وجود او بعینه **وجود موصوف** باشد. و بعبارت دیگرصفت عبارت است ازمعنی **ناعتی** که ثبوت فی نفسه او عین ثبوت از برای **موصوف** باشد خواه ثبوت فی نفسه اوعین ثبوت موصوف و یاغیر او باشد.

بیان حق معنی صفت

لمعه دویم:

آنست که اتحاد و عینیت یا بحسب معنی و مفهوم است مثل اتحاد حدّ با محدود مثل انسان که عین حیوان ناطق است بحسب معنی، و تفاوت نیست در میانه آنها مگر با جمال و تفصیل در نزد ملاحظه از عقل، و این نحو از اتحاد مفاد حمل اولی ذاتی است، و او عبارت است از حکم باینکه معنی موضوع بعینه معنی محمول است وتغایر نیست مگر بمجرّد اعتبار موضوعیّت ومحمولیّت. مثل:

بیان اینکه اتحاد دو قسم است یکی بحسب معنی و دیگری بحسب وجود

وجود و باعتبار انیّت و هویت است اگر چه بحسب مفهوم متغایر باشند مثل اتحاد معنی حیوان با معنی ناطق [۱۰۹] در وجود خارجی، و مثل اتحاد معنی حیوان با معنی کلیّت و جنسیت در وجود عقلی، و این قسم از اتحاد وعینیت مفاد حمل شایع صناعی است واوا عبارت است ازحکم باتحاددومعنی متغایر بحسب[۱] مفهوم در وجود و مصداق، چنانکه گذشت.

بیان معنی حمل اولی و حمل صناعی

و بمقالیه معلوم می‌شود که غیریت نیز دو قسم است یکی بحسب معنی و مفهوم و دیگری بحسب وجود و مصداق.

لمعه سیوم:

آنست که صدق مشتقات بر اشیاء موقوف بر قیام مبدأ نیست بلکه معانی مشتقات معانیِ بسیط اند. چنانکه در «لمعات آلهیّه» به بسط تمام محقَّق نموده‌ام، و اینکه می‌بینی که صدق امور بر جسم و صدق ضاحک بر انسان مبنی بر قیام سواد بر جسم و قیام ضحک بر انسان است باعتبار خصوصیت مادّه آنهاست،نه این است که در صدق مشتق از آن جهت که مشتق است قیام مبدأ معتبر است.

اشاره باینکه در صدق مشتقات قیام مبدأ شرط نیست

لمعه چهارم:

آنست که عوارض حقایق وجودیه از آن جهت که حقایق وجوداند مثل وحدت و تشخُّص و علم و قدرت[۱۱۰] و حیات و اراده و سمع و بصر و مانند آنها عین حقایق وجودیه اند، بحسب ذات و هویّت و باعتبار مصداق و انیّت و غیر آن، حقایق‌اند باعتبار معنی و مفهوم بلکه عین یک دیگراند نیز بحسب ذات و هویّت، و غیر یک دیگراند باعتبار معنی و مفهوم. و اینکه می گویند که: صفات حقیقیه در واجب عینِ ذات است و در ممکن زاید؛ مراد ماهیات ممکنات است نه وجودات امکانی. و این معنی از تأمُّل در مباحث سابقه

بیان اینکه عوارض حقایق وجودیه عین آن حقایق اند. بحسب ذات و انیّت

۱ــ نسخه آستانه: از

مستفاد می شود و به بسطِ تمام در «لمعات آلهیَّه»[۱] بیان نموده‌ام.از ینجا ظاهر می شود در نزدِ صاحب بصیرت که: ماء حیات و زندگانی در همه موجودات جاری و نور علم و دانایی در مبدعات و کاینات ساری است، و باین معنی اشاره است کلام خداوند ـــ جَلَّ وَعَلاَ ـــ در صحیفهٔ آلهیَّه: «وان من شئٔ الا یسبِّح بحمد ولکن لا تفقهون تسبیحهم»[۲] یعنی همه اشیاء تنزیه و تحمید می کنند خداوند صمد را، و لیکن شما نمی فهمید تنزیه ایشان را[۱۱۱] متفطن باش.

تنبیه لطیف:

از اینجا ظاهر می‌شود که حقیقت واحده از جهت واحده متنزع منه معانی متعدده و مصداق عنوانات متغایره می تواند شد، و به بسط تمام در «لمعات آلهیّه»[۳] مذکور است و مزید انکشاف نیز از برای این معنی در مباحث علم خواهد آمد. اخذ کن این لمعه آلهیَّه و نتایج او را که در ما نحن فیه بسیار دخیل بلکه مثل عین است.

اشاره باینکه حقیقت واحده مصداق معانی متکثره می تواند شد.

لمعه پنجم:

آنست که صفات واجب الوجود بالذات دو قسمت [است] یکی ثبوتیه و دیگری سلبیه.

اوَّل عبارت است از معانی وجودیه و مفهومات ثبوتیه که از برای ذات اقدس ثابت اند.

بیان صفات حقیقیه و صفات اضافیه

دو یم: عبارت است از صفاتی که مفاد آنها تقدیس و تنریه و مآل آنها سلب قصورات و نقصانات است.

قسمت اخری:

بدانکه صفات ثبوتیه دو قسمت [است] یکی حقیقیه و دیگری اضافیه، و بعبارت دیگر یکی ذاتیه و دیگری فعلیه.

---

۱ ـــ رک: صفحات ۲۲۷ ـــ ۲۲۸

۲ ـــ اسری/ آیه ٤٦

۳ ـــ رک: صفحات ۲۲۹ ـــ ۲۳۱

اوّل عبارت است از صفاتی که در مرتبه ذات متحقق باشند باین معنی که با قطع نظر از جمیع امورخارجیه از مرتبه ذات اتصاف بآن صفات متحقّق باشد. این است حق معنی صفات [۱۱۲] حقیقیه و نعوت ذاتیه واجب الوجود بالذات بمقتضای برهان و عرفان.

تعریف دیگر از برای صفات حقیقیه آنست که آن صفات عبارت‌اند از صفات وجودیه که اضافه مبدئیّت و اعتبار مصدریت را مدخلیتی در اتصاف بآن صفات نباشد. مخفی نماناد که تعریف دویم اعم است از تعریف اوّل، زیرا که بنابر زیادتی صفات حقیقیه نیز این تعریف صادق است، بخلاف تعریف اوّل.

بیانش آنست که در صورت زیادتی صفات[1] قیام را مدخلیّت در اتصاف است نه ایجاد و اصدار را، اگرچه مصدر آن صفات ذات موصوف و مبدأ آن نعوت حقیقت منعوت باشد. متفطن باش، و بدانکه این معنی محل نزاع و مورد خلاف می‌تواند شد در میانهٔ قائلین به عینیت آن صفات و زیادتی آنها، نه معنی اوّل. متدبر باش و بدانکه تعریف صفات اضافیه بمقایسه بحقیقیه ظاهر و منکشف می‌شود. اخذ کن و غنیمت شمار و رجوع کن به «لمعات آلهیّه»[2] که تحقیقات شریفه[۱۱۳] و تدقیقات لطیفه در این مقام خواهی یافت.

قسمت اخری:

بدانکه صفات حقیقیه یا محسوس‌اند، و یا معقول؛ و هر یک از آن دو قسم عین ذات موصوف‌اند و یا زایداند به او. مثال اوّل اتصال امتدادی است نسبت بجسم طبیعی، چنانکه در جای خود محقق است. مثال دویم سواد است [نسبت بجسم طبیعی وضحک است از برای انسان خارجی.][3] مثال سیوم عاقلیّت و معقولیّت است نسبت بذوات مجرّده. مثال چهارم عاقلیّت نفس انسانی است باعتبار صُوَر عقلیه، و در مباحث سابقه منکشف گردید. که دامن ذات ذوالجلال، جلّت عظمة، از لوث نقایص محسوسات و صفات محسوسات مبری و منزه و از شوب اشاره بردّ مذهب مجسمه در باب صفات

۱ــ نسخه آستانه: زیادی شد.

۲ــ رک: صفحات ۲۳۳ــ ۲۳۸

۳ــ عبارت بین [ ] از هر دو نسخه افتاده بود متن برابر لمعات.

قصورات مواد ولواحق مواد معری و مجرّد است.

پس باطل شد آرای سخیفهٔ طایفهٔ مجسمه که ذات اقدس خداوند یگانه را بصفات اجسام و سمات اجرام ولواحق مواد موصوف ساخته‌اند و طایفه اشعریه صفات حقیقیه و اوصاف کمالیه را زاید بر ذات خداوند یگانه می دانند، و می گویند نسبت آن صفات[۱۱٤] بذات اقدس نسبت اعراض بموضوعات است، ولی بقدم آن صفات قایل اند.

لهذا قدمای ثمانیه در عالم وجود ثابت کرده‌اند، یکی را واجب‌الوجود می دانند و باقی را ممکن الوجود. پس در حقیقت این جماعت صفات کمالیه و اوصاف جمالیه واجب الوجود بالذات را از جمله ممکنات می دانند. و این معنی در حقیقت قول باستکمال واجب الوجود بالذات است بممکنات، و استجمال خالق بالذات است بمخلوقات، و این معنی بغایت مستنکر است در نزد عقول سلیمه و اذهان مستقیمه.

بیان مذهب اشعریه در باب زیادتی صفات

علاوه بر این در مباحث سابقه محقق گردید که نسبت وجودات امکانی بوجود واجب الوجود بالذات نسبت نقص بتمام و نسبت ضعف بقوّت، و نسبت فقر بغناست. چگونه صاحب شعوری تجویز می کند که نقص مکملِ تمام و فقر متممِ غنا، و ضعف مجملِ قوّت باشد. می بینی که چگونه از تقریر مذهب فسادش بحدّ انکشاف آمد و از نشر[1] مطلب بطلانش «کالشمس فی رابعة النهار» مشاهد و عیان گردید. [۱۱۵]

و طایفهٔ کرامیه صفاتِ کمالیه را زاید بر ذات خداوندِ یگانه می دانند، و علاوه بر این بحدوث آن صفات نیز قایل‌اند. فسادِ این مذهب بیشتر و بطلان او اظهر است.

بعد از تحقیق این لمعات می گویم: براهین این مقصد اعلی بسیار است، از آن جمله هفت برهانِ محکم البنیان در «لمعات آلهیه»[2] براین مقصد اسنی اقامه نموده‌ام که همه از خواص آن کتاب است. یکی از تقریر مذهبِ اشعری ظاهر گردید، و دیگری از لمعه چهارم مستفاد می شود زیرا که مبیّن گردید که صفات و کمالاتِ وجود من حیث انه

اشاره بردّ مذهب کرامیه

۱ــ در نسخه آستانه «نشر» نبود، کلمه مذکور در این نسخه پاک و مغشوش شده است.

۲ــ رک: صفحات ۲٤۷ــ ۲۵۱

وجود عین وجوداند بحسب ذات و هویّت، و غیر وجوداند باعتبار معنی و مفهوم، و در مباحث سابقه محقق گردید که حقیقت واجب الوجود بالذات وجودِ صرف و صرفِ وجود است.

اشاره ببراهین عینیت صفات

پس برهانی بهیــئـت ضربِ اوّل از شکل اوّل حاصل می شود، و او این است که واجب الوجود بالذات حقیقتی از حقایق عینیه وجود است، وهر حقیقتی از حقایق وجودیه[۱۱٦] عین صفات حقیقیه است بحسب ذات و هو یت.

پس واجب الوجود بالذات عینِ صفات حقیقیه است بحسب ذات هو یّت؛ و این نتیجه عین مدعی است. باقی براهین با شواهد سمعیه و دلایل نقلیه که از مشکوة ولایت و معدن عصمت بر حقیقت این مدعی وارد است، و با دلایل قایلیـن بز یادتی صفات حقیقیه واجوبه آن دلایل بتفصیل تمام در «لمعات آلهیّه»[1] مذکور است، رجوع کن و غنیمت شمار.

۱ــ رک: صفحات ۲٤۸ــ ۲٤۹

فصل دهم:

اثبات توحید بمعنی ششم

در اثبات توحید بمعنی ششم است، واو توحید در صفات جلالیه و اوصافِ تنزیهیه است باین معنی که همه صفات سلبیه و نعوت جلالیه به یک صفت سلبی و نعت تنزیهی برمی گردند، و آن صف عین ذات واجب الوجود بالذات است.

بیانش آن است که در مباحث سابقه محقّق گردید که واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات است، تام بلکه فوق التمام است در شدّت و قوّت وجود و کمالاتِ وجود[۱۱۷] غیرمتناهی بلکه فوق غیر متناهی است بعده غیر متناهی.

پس جهتی از جهات قصور و امکان، و حیثیتی از حیثیات امتناع و نقصان در ذات مقدّس او متحقق نمی‌تواند شد. پس هیچ کمالی از کمالات وجود، از آن جهت که کمالات وجود است، از حقیقت تامه او که وجودِ صرفِ صرف، و صرفِ صرفِ وجود است مسلوب نمی‌تواند شد، والاّ محدودیت حاصل و صرفیّت زایل و بساطت باطل خواهد بود.

پس در حقیقت مسلوب نمی‌تواند شد از او مگر نقایص ممکنات و قصورات وجودات. و در مباحث سابقه گذشت که نسبت وجودات امکانی بوجود واجب الوجود بالذات نسبت نقص بتمام، ونسبت ضعف بقوّت ونسبت فقر بغناست، واز بینات است که جهات فقر ونقصان، و حیثیات ضعف و امکان بجهات سلب و حیثیات عدم برمی گردند.

اثبات اینکه همه صفات جلالیه عین یکدیگر و عین ذات است.

پس همه صفات سلبیه و اوصاف تنزیهیه بسلب نقصانات و قصورات برمی گردند،[۱۱۸] و منشاء همه نقصانات امکان وجود و ضعف ثبوت است، چنانکه منبع همه کمالات و خیرات وجوب وجود و تاکد ثبوت است. پس همه

سلوب مندرج اند در سلبِ امکان و مندمج اند در نفی نقصان.

پس در سلب امکان مندرج است سلب مرکبیّت، و مؤلّفیّت، و سلب جوهریت و عرضیت و سلب جسمیّت و کمیّت و سلب نفسیّت و عقلیّت و ظالمیّت و جاهلیّت تا آخر سلوبِ جهات قصورات و نقصانات، چنانکه در سلب جوهریّت مندرج است سلب جمیع اجناس و انواع و اصناف و اشخاصی که در تحت جوهر واقع اند، و همچنین در سلب عرضیت مندمج است سلب همه معقولات تسعه، و سایر اجناس و انواع و اصناف و اشخاص آنها.

پس همه صفات سلبیه بسبوحیّت و قدوسیّت برمی گردند، چنانکه در زبان شریعت غرا،علی صادعها آلاف التحیة والثناء،وارد است: «سبّوحٌ قدّوسٌ ربُّ الملائکة والروح.» سبّوحیّت و قدوسیّت عین ذات واجب الوجود بالذات اند، زیرا که سلب[۱۱۹] نقصان منافی وجوب وجود، و سلب امکان مناقض تاکد ثبوت نیستند. پس همچنانکه در مسئله سابقه محقق گردید که تکثُّر صفات کمالیه و اوصاف جمالیه منافی احدیت صرفه و بساطت حقه نیستند در این مسئله نیز محقّق گردید که تعدد صفات جلالیه و اوصاف تقدیسیه منافی احدیت صرفه و بساطت حقه نیستند. متفطن باش که این مسئله نیز از غوامض مشکلات است.

فصل یازدهم:

در اثبات توحید بمعنی هفتم است واو توحید در صفات فعلیه و اوصاف اضافیه است باین معنی که همه آن صفات بیک صفت برمی گردندوآن صفت عبارت است ازقیومیّت مطلقه و فیاضیّت عامه است و این مقصد اعلی را باستیفای تمام در «لمعات آلهیّه»[1] بیان نموده ام، و در نزد حاذق محقّق و بصیر مدقّق از تأمل صادق در مباحث سابقه ظاهر و منکشف می تواند شد.

اثبات توحید بمعنی هفتم

لهذا بنحوی از اجمال می گویم که: فیض اوّل که در زبان[۱۲۰] شریعت حقه تعبیر از او گاهی بمشیت است و گاهی بامر و گاهی بنور است، و گاهی بروح و گاهی بعقل است، و گاهی برحمت واسعه و گاهی بقلم اعلاست، و گاهی بمقام او ادنی، و در زبان حکمت آلهیّه تعبیر از او گاهی بعنصر اوّل است و گاهی بعقل اوّل، و گاهی بفیض مقدس است و گاهی بعقل کلّ[2]، واقوی وجودات فاقرات الذوات و اشرف و اکمل موجودات ناقصات الانیات است بحیثیتی که نسبت سایر وجودات امکانی باو نسبت نقص بتمام و نسبت ضعف بقوّت و نسبت جلوه بمتجلی است، چنانکه نسبت او بواجب الوجود بالذات همین نسبت است بلکه نسبت واجب الوجود بالذات باو بمراتب غیر متناهیه اتم است از نسبت او بسایر وجودات امکانی. چون چنین است لهذا مرتبهٔ او مرتبهٔ رحمت واسعه است و هیچ رحمتی و فیضی از حیطه او بیرون نیست بلکه همه لمعات و انوار مبدعات و همه

بیان اینکه فیض اوّل اشرف و اکمل موجودات امکانی است

۱ــ رک: صفحه ۲۶۳

۲ــ نسخه آستانه: اتم

فیوضات[۱۲۱] و اضواء کاینات اند از آن منبع فایض، و از آن معدن کاین اند و او جهت ارتباط اشیاست بجاعل حقیقی و فاعل سرمدی، جـلّت عظمتــه، و او جهت ایجاد واحداث مبدعات و کاینات است و این معنی در جایی محقّق و مبرهن و در کلمات مشکوة ولایت و معدن عصمت مقرّر و منصوص است. از آن جمله حدیثی است که در «اصول کافی» از صادق آل محمد —علیهم السلم— مروی است که فرمودند: «خلق الله الاشیاء بالمشیته و خلق المشیة بنفسها» یعنی آفرید خداوند عالم اشیاء را بمشیت، و آفرید مشیت را بنفس خودش. متفطن باش، و در لمعات عینیت صفات گذشت که: صفات اضافیه عبارت اند از صفاتی که در مرتبه ذات متحقق نباشند و یا عبارت اند از صفاتی که اضافه مبدئیت و اعتبار مصدریت را در اتصاف بآن معانی و صفات مدخلیّت باشد، لهذا صفات فعلیه و صفات فعل نیز می گویند. پس همه صفات اضافیه و اوصاف فعلیه بتأثیر و ایجاد برمی گردند.[۱۲۲] نمی بینی که معنی رازقیّت ایجاد رزق و معنی احیا ایجاد حیات و معنی اماته ایجاد موت و حقیقتِ موت ولادتِ ثانیه است: «من مات فقد قامت قیامة.»، و معنی تعذیب ایجاد مولمات دنیویه و موذیات اخرویه، و معنی مغفرت ستر عیوب است با فاضه انوار علمیّه و اخلاق مرضیه، و معنی جباریت جبر قلوب و هدایت نفوس و بیرون آوردن آنهاست از خیر نقصانات بذروه کمالات بافاضه معارف یقینیه و ملکات مرضیه. و بر این قیاس است سایر صفات فعلیه و اوصاف اضافیه، و همه ایجادات در ایجاد اطلاقی او که مرتبه فیض اوّل و مشیت ثانیه است بنحوتمام مندرج، و همه اضافات در اضافه فیاضیت عامه و قیومیت مطلقه او که مرتبه رحمت واسعه است مندمج اند. پس فیضان این مرتبه از وجود از جاعلِ حقیقی و فاعل سرمدی، جـلّت عظمتــه، مناط اتصاف اوست بهمه صفات اضافیه و اوصاف فعلیه. متفطن و متدبر باش که دقیق المسلک[۱۲۳] و صعب المنال و وصول بحق حقیقش از غوامض و مشکلات است.

و بدانکه همچنانکه صفات حقیقیه جمالیه و صفات تنزیهیه جلالیه با کثرت غیر محصوره بحسب معانی و مفاهیم بوجوب وجود برمی گردند، و مخل در احدیت صرفه و بساطت حقه و واجب الوجود بالذات نمی باشند، صفات فعلیه و اوصاف اضافیه نیز با کثرات مفهومات و عنوانات بقیومیت مطلقه برمی گردند و مخل در وحدانیّت و فردانیّت واحد من جمیع الجهات و بسیط من جمیع الحیثیات نمی باشند.

«الحمدلله اول الاوایل و آخر الاواخر تمیّمٌ و تکمیلٌ.»

بدانکه فرق در میانه اسم و صفت مثل فرق در میانه عرض و عرضی، و مثل فرق در میانه فصل و صورت و مادّه و جنس باعتبار است باین معنی که هر معنی ناعتی که ملاحظه شود بشرط لاشئ صفتش گویند، و هرگاه ملاحظه شود لابشرط شئی، اسمش خوانند. تعبیر از معنی اوّل بلفظ مبداء، و از معنی ثانی بلفظ [۱۲٤] مشتق است. مثلا معنی علم را باعتبار اوّل صفت می گویند، و باعتبار دویم اسم، و از معنی اوّل بلفظ علم تعبیر می نمایند، از معنی دویم بلفظ عالم، و بر این قیاس است معنی قدرت و قادر، و معنی حیات و حی و مانند آنها، چنانکه فرق در میانه دو معنی سواد و اسود[۱] که اوّل عرض و دویم عرضی است نیز باین اعتبار است. این است معنی اسم و صفت در لسان مشکوة ولایت و در زبان حکمت و معرفت، چنانکه بر صاحب بصیرت مخفی نیست. پس بنابراین لفظ عالم مثلاً اسمِ اسم است نه اسم. چنانکه معنی علم صفت است نه لفظ علم، و بر این معنی مبنی است نزاعی که در میانه علما واقع است که اسم عین مسمّٰی است یا غیرمسمّٰی، و الاّ چگونه عاقلی تجویز می کند که الفاظ و عبارات که ضعیف‌ترین اعراض اند سیّال الحدوث غیر قار الوجوداند، عین ذات واجب الوجود بالذات و یا عین ذوات جوهریه باشند مقتضای حجّت و برهان در این نزاع نیز جمع در میانه نفی و اثبات است[۱۲۵] باین معنی که اسم،بآن معنی که مذکور شد، زاید است بر ذات بحسب معنی و مفهوم، و عین ذات است بحسب وجود و هویّت، و باعتبار مصداق وانیّت چنانکه در مباحث عینیت صفات بحدّ ظهور و انکشاف آمد. متفطن باش، و بدانکه تحقیقات شریفه و تدقیقات لطیفه درین مقام در «لمعات آلهیّه»[۲] ایراد نموده‌ام، رجوع کن و غنیمت شمار.

بیان فرق در میانه اسم و صفت و بیان اینکه اسم عین ذات است باعتباری، و زاید است بر ذات باعتبار دیگر.

۱ــ نسخه ملی: در میانه سواد دو معنی اسود. متن برابر نسخه آستانه است.

۲ــ رک: صفحات ۲۷۱ ــ ۲۷٤.

فصل دوازدهم:

اثبات علم واجب الوجود بالذات بذات خود و بسایر اشیاء

در اثبات علم[1] واجب الوجود بالذات است بذاتِ خود و بسایر اشیا، و در او دو مقصد است:

مقصد اوّل. در اثبات علم مبدأ اعلاست بذات خود، و تحقیق او بنحو تمام موقوف است بتقدیم لمعاتی و تمهید مقدّماتی.

لمعه اوّلی:

تعبیر علم بمعنی مطلق ادراک

آنست که علم بمعنی مطلق ادراک عبارت است از تمیّز وانکشاف شیئی از برای شیئی، خواه منکشف عین منکشف لدیه باشد، و یا غیر او، و خواه بنحو تعقل و توهُّم باشد، و یا بنحو تخیُّل،و احساس حصولی ارتسامی باشد یا حضوری اشراقی. ولی در این مقام کلام در علم بمعنی تعقل است،ز یرا که اقسام دیگر در مبداء اعلی [۱۲۶] متحقق نمی توانند شد،ز یرا که بدون آلات و ادوات متصور و متحقق نمی باشد.

بیان علم بمعنی تعقل

پس می گو یم: تعقل عبارت است از حضور مجرَّد از برای مجرَّد قایم بذات،خواه از قبیل حضور شئی از برای نفس خود باشد باین معنی که غایب نباشد از نفس خود، و خواه از قبیل حضور شیئی در نزد شیئی دیگر باشد. و در صورت دو یم خواه حصول، حصولِ قیامی باشد مثل حضور صور علمیه ارتسامیه از برای قوّه عاقله و یا از قبیل حصول معلول بالذات باشد درنزدعلّت بالذات؛ومراد ازمجرَّد در ین مقام آنست که مادّه و معروض لواحق و عوارض مادّه نباشد، و مراد از قایم بالذات آنست که قایم بغیر نباشد

---

۱ ــ نسخهٔ ملی: علم نبود. متن برابر نسخه آستانه.

یعنی وجود فی نفسه او عین وجود در محل نباشد.
ودر نزد صاحب اشراق و کسانیکه در تعقل حضوری تجرُّد معقول را شرط نمی دانند، تعقل عبارت است از حضور شئی مجرَّد باشد یا مادی از برای مجرَّد قایم بذات. اخذ کن آنچه را که در معنی علم مذکور نمودم و ترک کن سایر تفاسیر را که در این مقام گفته اند،ز یرا که خالی از مناقشات و اعتراضات نیستند و منتظر باش مز ید تحقیق را[۱۲۷] از برای این مقام در لمعات مستقبله و مباحث آینده.

لمعه دویم:

آنست که از برای علم مفهومی و عنوانی ثابت و مصداقی و حقیقتی محقّق است و تعبیر از آن مفهوم در زبان فارسیان به دانایی است، چنانکه تعبیر از مفهوم وجود در آن زبان بهستی است و آن مفهوم مثل سایر معانی و مفاهیم از اعتبار یات و انتزاعیات است و آثار علم، که تمییز و انکشاف است، باو مترتب نمی شوند بلکه آثار و احکام علم بحقیقت او مترتب می شوند،و او نحوی از انحای وجود است.

بیان اینکه حقیقت علم وجود است

بیانش آنست که اعدام من حیث انه اعدام متمایز نیستند تا مناط تمیّز و انکشاف باشند. و محقّق گردید که سنخ معانی و ماهیّات با قطع نظر از حقایق وجودیه ذوات تقدیر یه و لیسیات صرفه اند در تذوت و تجوهر و در موجودیت و تحصل تبع وجودات و ظل هو یات اند. پس نسبت آنها در حدّ انفس خود بعلمیّت و عالمیّت ومعلومیّت مساوی است پس آن چیزی که باو از کتم عدم بنور وجود از ممکن خفا بجلوه ظهور آمده‌اند، احق است باین که در حدّ ذات[۱۲۸] خود مناط تمیّز و انکشاف و منشاء ظهور و ادراک باشد، و او حقایق وجودیه و هو یّات عینیه است، ونیز ضرورت وجدانیه و بدیهیه عقلیه قایم است باینکه در نزد تحقُّق حقیقتی از حقایق علمیه حالت وجودیه حاصل است نه حالت عدمیه، وجدان ثابت است نه فقدان. از این جهت است که اساطین حکما و محققین علما علم را گاهی بحضور، و گاهی بظهور، و گاهی بحصول، و گاهی بصورت حاصله تفسیر نموده‌اند. و از این بیان و تبیان ظاهر و منکشف می شود که قدرت و حیات و سمع و بصر و مانند آنها از عوارض وجود من حیث انه وجود نیز بحقایق وجودیه و هو یات عینیه برمی گردند متفطن باش.

تفریعٌ اشراقیٌ:

بیان اینکه هر جا که وجود اقوی و اتم است انکشاف نیز اقوی و اتم است.

از اینجا ظاهر می شود که هر جا که وجود اقوی و اتم است، جهت علمیّت و عالمیّت و معلومیّت نیز اقوی و اتم و اظهر و انور است. پس علمِ واجب الوجود بالذات بذات خود و بسایر اشیاء اکمل و اقوای علوم و ادراکات است بلکه علوم و ادراکات [۱۲۹] مبدعات و کاینات عکوس و اظلال و لمعات و اشراق شد از آن علم سرمدی و ادراک لم یزلی. پس همچنانکه وجودش صرفِ صرف وجود و وجودِ صرفِ صرف است علمش نیز صرفِ صرفِ علم وعلمِ صرفِ صرف است. اخذ کن و نگاهش دار که در مباحث مستقبله ثمرات کلیه باو مترتب خواهد شد.

تنبیهٌ آلهیٌ:

از اینجا نیز منکشف می شود در نزد حاذق محقِّق و بصیر مدقّق که از برای اشیاء دو نحو از موجودیت ثابت است: یکی خارجی و دیگری ذهنی.

اوّل عبارت است از موجودیت شئی بنحوی که مترتب شود باو آثار آن شئی و احکامِ او.

دویم عبارت است از موجودیت شئی بحیثیتی که مترتب نشود باو آثار آن شئی و احکامِ او. در تحقُّق اوّل نزاعی و خلافی واقع نیست، دویم مورد خلاف و محل نزاع است در میانه حکما و محققین از متکلمین، و در میانه جمهور ایشان مثلاً نزاعی نیست[۱۳۰] در این که از برای ماهیّت آتش وجودی است که هرگاه باو متصف شود،آثار و احکامش که حرارت و احراق است باو مترتب می شود، و آن وجود را وجودِ خارجی و وجود عینی و وجود اصیل می گویند. ولیکن نزاعی واقع است در اینکه از برای او وجودِ دیگری ثابت است که هرگاه باو متصف شود،آثار آتش و احکامش باو مترتب نشوند یا نه. واین وجود را وجود ذهنی و وجود ظلی و وجود غیر اصیل می گویند. بیان انکشاف آنست که محقَّق گردید که حقیقت علم و ادراک نحوی از انحاء حقایق وجودیه است و ضرورت وجدانیه و بدیهیه عقلیه قایم است باین که ما ادراک می کنیم امور خارج از ذوات خود را،بحیثیتی که در میانه ما و در میانه آن امور اصلاً بحسب وجود خارجی علاقه و ارتباطی متحقق نیست. و از بینات است

که تا علاقه ذاتیه در میانه مدرک و مدرک متحقّق نشود ادراک متحقق نمی تواند شد[۱۳۱] والاّ لازم می آید که هر کسی که صلاحیت عالمیّت و مدرکیّت از برای او ثابت باشد ادراک کند هر چیزی را که صلاحیت معلومیتّ و مدرکیَّت از برای او ثابت است، و این معنی بدیهی البطلان و ظاهر الفساد است. پس باید از برای آن اشیاء وجودِ دیگری ثابت باشد که باعتبار آن وجود علاقه ذاتیه در میانه مدرک و مدرک حاصل آید و تمیّز و انکشاف متحقق گردد، و آن نحو از وجود، وجود ظلی و ثبوت ذهنی است، و این معنی عین مدعی است. دو برهان دیگر بر این دعوی در «لمعات الهیه»[1] اقامه نموده‌ام، و براهین دیگر نیز در کتب آلهی و کلام مذکور است.

لمعه سیوم:

بیان اینکه وجود فی نفسه معقول بالذات عین وجود اوست از برای عاقل بالذات

آنست که وجود فی نفسه معقول بالذات عینِ وجود اوست از برای عاقل بالذات. باین معنی که باید وجود او در حد نفس خود و وجود او از برای عاقل یک نحو از وجود باشد،زیرا که معقول بالذات آنست که در منکشف بودن[۱۳۲] و حاضر شدن در نزد عاقل بالذات محتاج بامر خارج از ذات خود نباشد. و بعبارت دیگر معقول بالذات آنست که صورت عینیه اش بعینها صورت علمیه اش باشد. و در لمعه سابقه محقَّق گردید که مناط علم و ادراک وجود است، و نیز مبین شد که بدون علاقه و ارتباط در میانه عاقل و معقول ادراک متحقق نمی تواند شد. پس هرگاه وجود فی نفسه معقول بالذات عین وجود او و از برای عاقل بالذات نباشد لامحاله وجود دیگر لازم است تا بوساطت او ارتباط حاصل آید و ادراک متحقق شود، و این معنی خلاف فرض است، و با وجود این کلام در وجود دیگر بعینه کلام در وجود اوَّل است. پس دَوْر ثابت می شود و یا تسلسل لازم می آید و یا منتهی می شود بوجودی که عین وجود از برای عاقل باشد. محالیَّت اوَّل و دو یم محقق است پس شق سیوم ثابت می شود واو عین مدعی است، از اینجاست که می گویند هر ما بالعرض[۱۳۳] باید بما بالذات منتهی شود.

۱ــ رک: صفحات ۲۷۹ــ ۲۸۱

تنبيهٌ لطيفٌ:

از این بیان منکشف گردید که هر معلوم بالذات معلوم بعلم حضوری است، و در علم حضوری علم و معلوم متحداند بحسب ذات، و متغایراند باعتبار مفهوم، و در صورت علم شئی بذات خود هر سه متحد می باشند بحسب ذات، و متغایر می باشند باعتبار معنی و مفهوم.

لمعه چهارم:

آنست که صور عقلیه معلوم بالذات اند، والا بصورت دیگر محتاج می شوند باینکه این معنی خلاف ضرورت وجدانیه است مستلزم دَوْر یا تسلسل، و بر تقدیر تسلسل مستلزم اجتماع امثال است و هر سه لازم مبرة الفساداند.

بیان اینکه صور عقلیه معلوم بالذات اند.

پس علم بصور عقلیه حضوری است نه حصولی، متحد است بامعلوم بالذات بحسب ذات نه متغایر، و تغایری نیست مگر باعتبار معنی و مفهوم. چون جهت انکشاف اند علم اند، و چون منکشف بالذات اند معلوم اند. متفطن باش.

لمعه پنجم:

آنست که در لمعات سابقه محقَّق گردید که مناط علم و انکشاف[۱۳٤] و جهت تمیّز و ادراک وجود و حصول است. پس هر جا که حصول از برای مجرَّد قایم بذات اتم و اقوی است جهت ظهور و انکشاف نیز اتم و اقوی است. از اینجا معلوم می شود که هر معلولی منکشف است در نزد علّت مفیضه خود بنفس خود بحیثیتی که جهت صدور او بعینها جهت انکشاف و حضور او می باشد در نزد علّت فیاضه،و صورت عینیه اش بعینها صورت علمیه می باشد.

بیانش آنست که حصول مجعول بالذات از برای جاعل بالذات بعنوان وجوب و ضرورت است. و در مباحث سابقه محقَّق گردید که مجعول بالذات بنفس خود بجاعل بالذات مرتبط است بلکه حقیقتی از برای او متصور نیست مگر حقیقت تعلقیه و حیثیت ارتباطیه. پس وجود او در حدّ نفس خود بعینه حصول او است از برای علّت مفیضه، و از بیّنات است که ارتباطی اتم از این نحو از ارتباط و تعلقی اقوی از این نحو از تعلق در میانه شیئی[۱۳۵] و شیئی [دیگر] متحقِّق بلکه متصور نمی تواند شد،

اثبات اینکه معلولات حاضراند در نزد علل فیاضیه خود بالنفس خود

و نیز منکشف گردید که فاعل وجود فاقد وجود نمی تواند شد، باین معنی که باید وجود او اتم و اقوی و اشدّ و اعلی باشد از وجود مجعول، ونسبت او بوجود جاعل نسبت نقص بتمام و نسبت ضعف بقوّت و نسبت جلوه بمتجلی باشد، متفطن باش. بخلاف حصول مقبول از برای قابل که بعنوان امکان و لااقتضا و بمجرّد استعداد و استدعاست.

پس قابل از آن جهت که قابل است باید فاقد مقبول باشد تا تحصیل حاصل لازم نیاید، و قوّه و استعداد بی معنی ولامحصل نگردد. پس آن نسبت، نسبتِ دهریت و ثبات است، و این نسبت، نسبتِ زمانیّت و تغییر، و آن جهت جهتِ قرار و دوام است، و این جهت جهتِ دثور و زوال، و آن حیثیت حیثیتِ تاکد و قوّه است، و این حیثیت حیثیتِ ضعف و قصور. چگونه متصور و معقول می باشد که حصول شئی از برای مجرّد قایم بذات بعنوان وجوب و ضرورت و بنحو[۱۳۶] ثبات و دهریت، و بنهج تاکد و قوت، و بجهت دوام و شدّت مناط حضور و انکشاف و منشاء ظهور و ادراک نباشد، وحصول شئی از برای مجرّد قایم بذات بعنوان امکان ولااقتضاء و بنحو زمانیّت و زوال و بنهج دثور و انتقال و بجهت ضعف و انکسار مناط ظهور و انکشاف و حیثیت حضور و ادراک باشد، و چگونه این معنی در نزد عاقلی مجوز می باشد بااینکه اعتراف کند که همه جهات ظهور و امتیاز و همهٔ حیثیات حضور و انکشاف بوجود برمی گردند، و از جهات وجود حاصل می شوند بلکه از لمعات سابقه ظاهر گردید که حقایق وجودیه ظاهراند با نفس خود، و مظهراند بخودی خود، انوار حقیقیه و اضواء واقعیه‌اند شموس طالعه و سراج نیره‌اند کواکب ساطعه و اقمار منیره‌اند. «اطف السراج فقد طلع الصباح.» با اینکه برهان محکم البنیان در «لمعات آلهیة»[۱] اقامه نموده‌ام باینکه: علم نفس بقوی و جنود خود، و بآنچه که حاصل است در آن قوی[۱۳۷] از قبیل حضور معلول در نزد علّت، و از بابت انکشاف مجعول در نزد جاعل است. و هرگاه این مرتبه از علیّت و معلولیّت این درجه از قهاریت و فیاضیت که در حقیقت باعتبار اعتماد بر مبادی عالیه و اتصال بر مفارقات قدسیه است و فی الحقیقه ادنی مراتب قهاریت و پستترین درجات فیاضیّت است مناط حضور و انکشاف و جهت ظهور و امتیاز باشد. پس تحقق آن علاقه در میانه مبادی عالیه و مفارقات قدسیه که وسایط فیوضات آلهیّه‌اند و در میانه معلولات آنها بطریق اولویت

۱ــ رک: صفحات: ۲۸۳ ــ ۲۸۸

و اتمیّت و بنهج اجلائیت و اقوائیت مناط حضور و انکشاف می باشد زیرا که علاقه علیّت و معلولیّت و جهت قهاریت و فیاضیّت در آنها اتم و اقوی و اشدّ و اعلاست.

پس ظهور و انکشاف اشیاء بهویات عینیه و انیّات خارجیه و بوجودات ذهنیه و ظلّیّه خود از برای واجب الوجود بالذات[۱۳۸] و در نزد جاعل هویات و انیّات که علّت العلل و فاعل الفواعل قیوم کل موجودات و فیاض همه وجودات است اظهر واجلا و اتم واعلاست. اخذ کن این لطیفهٔ آلهیّه را، و بدان که باین بیانات و اشراقات همچنانکه علم واجب الوجود بالذات باشیا ثابت می شود کیفیّت علم او باشیا در مرتبه ایجاد نیز منکشف می گردد چنانکه مذاق شیخ اشراق و مذهب محقّق طوسی و صدر آلهیّین و جماعت دیگری از محقّقین است.

لمعه ششم:

آنست که هر مجرّد قایم بذات عالم است بذات خود بنفس ذات خود، بحیثیتی که علم و عالم و معلوم متحداند بحسب وجود و هویّت، و متغایراند باعتبار معنی و مفهوم.

بیانش آنست که هر مجرّد قایم بذات حقیقتی از حقایق وجودیه و نوری از انوار حقیقیه است و وجود فی نفسه هر یک عین وجود و حصول اوست از برای خود، باین معنی که واجد خود است نه فاقد خود، دارای خود است[۱۳۹] نه ندارِ خود، والاّ انفکاک شئی از نفس و اسلاب شئی از ذات ثابت می شود واو فطری الاستحاله و بدیهی البطلان است، و در لمعات سابقه محقّق گردید که جهت ظهور و انکشاف وجود و حصول شئی است از برای مجرّد قایم بذات.

پس هر مجرّدی عالم است بذات خود بحضورِ هویّت عینیه و انیت خارجیه خود در نزد ذوات خود و از ذوات خود، و این معنی عین مدعی است. بیان دیگر از برای این دعوی با تحقیقات شریفه و تدقیقات لطیفه دیگر، و با دفع نقوضی که بر این قانون لطیف ایراد نموده‌اند در «لمعات آلهیّه»[1] مذکور است.

بعد از تقدیم این لمعات می گویم که واجب الوجود بالذات مجرّد قایم بذات است، و هر مجرّد قایم بذات عالم است بذات خود بنفس ذات خود.

۱ــ رک: صفحات ۳۰۱ــ ۳۰۳

پس واجب الوجود بالذات عالم است بذات خود بنفس ذات خود بحیثیتی که علـم و عـالـم و معلوم متحداند بحسب هو یت [۱٤۰] و وجود، و متغایراند باعتبار عنوان و مفهوم، و این معنی عین مدعی است. صغری در ذیل مسئله اثبات بساطت حقه و کبری در لمعات این مسئله محقق و مبرهن گردیدند. شش برهان دیگر بر این مقصد اعلی در «لمعات آلهیّه»[۱] اقامه نموده‌ام رجوع کن و غنیمت شمار.

برهان بر اینکه مبداء اعلا عالم است بذات خود بنفس ذات خود.

اشراق انارة:

بدانکه علم واجب الوجود بالذات، بذاتِ خود اتم و اعلای علوم و اکمل و اقوای ادراکات است علم صرف صرف و صرف صرف علم است نسبت همه علوم و ادراکات، بآن علم نسبت نقص بتمام و نسبت ضعف بقوّت و نسبت فقر بغناست زیرا که محقّق گردید که در میانه علم و وجود مسادقت ثابت و عینیت متحقق است پس اتم وجودات اتم علوم و اقوای هو یات اقوای ادراکات است، و نیز منکشف گردید که حقیقت او وجودِ صرفِ صرف و صرفِ صرفِ وجود است تام بلکه فوق التمام است. پس علم او بذات[۱٤۱] خود نیز علم صرف صرف و صرف صرف علم تام بلکه فوق التمام است. پس همه علوم و ادراکات لمعات و انوار و اشراقات و اضواء و عکوس و اظلال‌اند از آن علم بالذات، بلکه همه علوم و ادراکات مادیات و همه لمعات و اشراقات عایدات در جنب آن علم سرمدی و ادراک لم یزلی در منزله اوهام و خیالات و در مرتبه ظلمات و جهالات است. چنانکه منزله وجودات آنها نسبت بوجود صرف تام همین منزله و همین مرتبه است. ماللتراب و رب الارباب «چه نسبت خاک را با عالم پاک.» اخذ کن و غنیمت شمار که ثمرات کلیه باو مترتب است.

بیان اینکه علم مبدأ اعلی بذات اتم و اعلای علوم است

اثبات علم مبدأ اعلی بسایر اشیاء

مقصد دویم: در اثبات علم واجب الوجود بالذات است بسایر اشیاء پیش

---

۱ ــ رک: صفحات ۲۹۷ به بعد

ازایجاد آن اشیا و در مرتبه ایجاد[1] آنها، و تحقیق او موقوف است بتحقیق لمعه[ای]، و او این است که علم تام بخصوصیت حقیقت علّت تامه لازم دارد علم تام را بخصوصیت حقیقت معلول.

بیان اینکه علم بعلت تامه مستلزم علم تام است بمعلول

بیانش آنست که باید جهات علیّت[۱۴۲] بعلت بالذات منتهی شود تا دَوْر یا تسلسل لازم نیاید. و مراد از علّت بالذات آنست که جهت ذاتش عین جهت اقتضا و علیّت باشد و بضمیمه[ای] از ضمایم و حیثیتی از حیثیات در باب اقتضا و ایجاب محتاج نباشد، بسیط باشد آن علّت یا مرکّب، وجود باشد یا ماهیّت. از اینجا معلوم می شود که هر معلول بالذات از لوازم علّت بالذات است.

پس علم بحقیقت علّت تامه از آن جهت که علّت مقتضیه و علّت مفیضه است علم بجهت اقتضای خصوصیت معلول است زیرا که بیان نمودم که باید جهت ذات عین جهت اقتضای خصوصیت معلول باشد. و از بیّنات است که علم بجهت اقتضای خصوصیت معلول منفک از علم بخصوصیت معلول نمی تواند شد.

لهذا از جمله مسلمات است که علم بملزوم از آن جهت که ملزوم[2] است مستلزم علم بلازم است و تخلُّف علم به بعضی از ملزومات از علم ببعضی از لوازم بجهت عدم اکتناه جهت اقتضا است. لهذا بعضی به تنبیه منبهی محتاج است، و دیگری بواسطه در اثبات یعنی بدلیل و برهان موقوف است.

بعد از تحقیق[۱۴۳] این لمعه و تذکر بعضی از لمعات سابقه می گویم:

تقریر برهان بر اینکه مبدأ اعلی عالم است بهمهٔ اشیاء

برهان اوّل بر این مقصد اعلی آنست که در مباحث سابقه محقّق گردید که واجب الوجود بالذات علّت کل اشیاء و مفیض همه فیوضات و وجودات است بیواسطه یا بواسطه واحده، و یا بوسایط متکثره. و در مقصد اوّل منکشف گردید که واجب الوجود بالذات عالم است بذت خود بنفس ذات خود. و در لمعهٔ سابقه ظاهر گردید که علم تام بعلّت تامه مستلزم علم تام است بمعلول. پس علم واجب الوجود بالذات خود مستلزم علم اوست بصادر اوّل، و علم او بصادر اوّل مستلزم علم اوست بصادر دوم، و هکذا الی آخر المعلولات. پس شیئی از اشیاء از

۱ــ در نسخه آستانه: «آن اشیا... ایجاد» در حاشیه بدست کاتبی دیگر کتابت شده است.

۲ــ نسخه آستانه: معلول ملزوم

حیطه علم او بیرون نیست و همه کاینات و مبدعات و همه کلیات و جزئیات منکشف اند از برای او، و حاضراند در نزدِ او باتم انحا[ی] حضور و انکشاف و اکمل اقسام ظهور و امتیاز «الا یعلم من خلق و هواللطیف الخبیر.»[1] متفطن باش که این کلام معجز نظام اشاره[۱٤٤] باین برهان محکم البنیان است.

برهان دیگر از لمعه پنجم مقصد اوّل مستفاد می شود و پنج برهان دیگر در «لمعات آلهیّه»[2] بر این مقصد اعلی اقامه نموده‌ام رجوع کن و غنیمت شمار.

و بدانکه کیفیّت علم مبدأ اعلی پیش از ایجاد، و در مرتبه ایجاد [است]، و این که علم او قبل از ایجاد و بعد از ایجاد بهیچ وجه من الوجوه تغیُّر و تبدُّل نمی پذیرد. با نقل مذاهب متشتته و آرای مختلفه در کیفیت علم واجب الوجود بالذات باشیاء و جرح و تعدیل آنها ببسط تمام و تفصیل بلاایهام در «لمعات آلهیّه»[3] مذکور است واین وجیزه را گنجایش ذکر آنها نیست.

۱ــ ملک/ ۱٤

۲ــ رک: صفحه ۲۰٦

۳ــ رک: صفحهٔ ۳۱۰ به بعد

فصل سیزدهم:

در اثبات قدرت واجب الوجود بالذات است، و بیان او موقوف است بتحقیق دو لمعه. [اثبات قدرت واجد الوجود]

لمعه اوّلی:

آنست که قدرت در نزد حکمای آلهیّین و محقّقین از متکلمین عبارت است از بودنِ فاعل بحیثیتی که هرگاه بخواهد بکند، و هرگاه نخواهد نکند.

بعبارت دیگر قادر عبارت است از فاعلی که فعلش مترتب باشد[۱٤۵] بر مشیت و اراده او، و ترکش مترتب باشد بر عدم مشیت و اراده او. و بعبارت دیگر قدرت عبارت است از صفتی که مبداء اثر باشد بر وفق علم و اراده، بقید اوّل بیرون می رود از تعریف علم و اراده و حیات و مانند آنها. زیرا که مبدئیت اثر در معانی آنها معتبر نیست اگرچه بعضی از آنها شرط مبدئیت قدرت باشند مثل علم و اراده، و بقید دویم از تعریف بیرون می رود و مبدئیت قوای طبیعیه و طبایع جسمانیه مثل مبدئیت آتش از برای سخونت، و مبدئیت آب از برای برودت. زیرا که مبدئیت آنها بر وفق علم و اراده و باعتبار شعور و ادراک نیست. این است حق معنی قدرت. و در تحقُّق او در واجب الوجود بالذات در میانهٔ اساطین حکما و متکلمین ملّت بیضا نزاعی و خلافی واقع نیست، چنانکه جمع کثیری از محقّقین متکلمین تصریح نموده‌اند و کلمات رئیس محقّقین، که باتفاق ترجمان حکماست، مشحون است از اثبات[۱٤٦] قدرت و اختیار از برای مبدأ اعلی، متتبع باش و بدانکه مباحث شریفه و تحقیقات لطیفه با مسئله جبر و تفویض و با بیان اقسام شش گانه فاعل در «لمعات آلهیّه»[1] مذکور

بیان معنی قدرت

۱ــ رک: صفحه ۳٦۱ به بعد

است، رجوع کن و غنیمت شمار.

تنبیه:

بیان معنی قدرت در نزد جمهور متکلمین

بدانکه قدرت در نزد جمهور متکلمین عبارت است از صحت فعل و ترک نظر بذات فاعل یعنی باقطع نظرازتحقق اراده و مشیت، و این معنی در واجب الوجود بالذات متحقق نمی تواند شدز یراکه‌مرادایشان از صحت امکان ذاتی است. و مرة بعد اولی و کرة بعد اخری در ین وجیزه مذکور گردید که واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات است و جهت امکانی در ذات مقدّس او متحقق بلکه متصور نمی تواند شد، و هرگاه در جانب معلول معتبر باشد، لازم می آید که هر فاعلی قادر و مختار باشد. ز یرا که هر فعل صحت دارد که از فاعل خود صادر شود. متفطن باش بلی این معنی در فواعلی که دواعی[۱٤۷] زایده بر ذوات خود دارند متصور، بلکه متحقق است.مثل انسان و حیوان نسبت ببعضی افاعیل خود. متدبر باش.

لمعه دو یم:

بیان اینکه در امکان ذاتی معتبر نیست که همهٔ انحاء وجود را تواند قبول کند.

آنست که ممکن الوجود بالذات آنست که امتناع از وجود مطلق و عدم مطلق نکند و معتبر نیست در امکان ذاتی که موصوف او همه انحاء وجود و همه اقسام عدم را قبول تواند کند. پس هرگاه بعضی انحاء وجود را تواند قبول کند، و یا در بعضی از مراتب موجودات تواند واقع شود در امکان ذاتی او کافی خواهد بود اگر چه بعضی انحاء دیگر از وجود باو ممتنع باشد. مثل ماهیّت زمان وجود غیر قار را قابل و از وجود قار ممتنع است، والاّ زمان نخواهد بود و مادیات از آن جهت که مادیات اند وجود وضعی را قابل و از وجود عقلی امتناع می نمایند و در ترتیب نزولی وجود معلول سابق بر لاحق ممتنع است. مثلاً وجود صادر اوّل بر صادر دو یم ممتنع است والا اوّل اوّل و دو یم دو یم نخواهد بود، و همچنین[۱٤۸] مسببات بدون اسباب ممتنع الوجود و با اسباب ممکن الوجوداند. متفطن باش.

لمعه سیوم:

بیان اینکه در تحقق قدرت سبقا زمانی معتبر نیست.

آنست که در لمعات اثبات واجب الوجود بالذات محقق گردید که علّت احتیاج بعلّت اِمکان است نه حدوث و نه امکان با حدوث، و یا بشرط حدوث. پس هرگاه ممکنی از ممکنات صادر باشد از علت فیاضه خود بر وفق اراده و مشیت مقدور خواهد بود،خواه مسبوق باشد وجود او بعدم زمانی، و یا مسبوق نباشد مگر با مکانی ذاتی. خلاصه کلام مجّرد امکان که علّت احتیاج بعلّت فیاضه است مقتضی نیست که لامحال فیض فایض از علّت فیاضه بایدحادث بحدوث زمانی باشد بلکه هرگاه فیض دائمی باشد و مسبوق بعدم واقعی زمانی نباشد نیز معلول و مقدور می تواند شد. بلی مجّرد امکان ذاتی مستلزم حدوث ذاتی است چنانکه در لمعات همان مسئله محقَّق گردید.

از اینجا ظاهر می شود که لازم نیست که قدرت را سبق زمانی نیز نسبت [۱٤۹] بمقدور ثابت باشد بلکه در تحقُّق او سبق ذاتی کافی است. پس اثبات حدوث زمانی لامحاله محتاج بحجّت و برهان دیگر خواهد بود، و در همان لمعات گذشت که جماعتی از متکلمین مجّرد امکان را علّت احتیاج نمی دانند بلکه حدوث را یا امکان با حدوث و یا بشرط حدوث را علّت احتیاج می دانند. لهذا حکم کرده‌اند که ممکن تا مسبوق بحدوث زمانی نباشد مقدور و معلول نمی تواند شد.

و گفته اند که در تحقُّق قدرت سبق زمانی معتبر است و از این جهت نیز گفته اند که ممکن در بقا محتاج بعلت مبقیه نمی باشد، و بطلان این رای سخیف از تأمُّل صادق در لمعات سابقه مستفاد می شود، متفطن باش.

بعد از تحقیق این لمعات و تذکر بعضی از لمعات سابقه و مباحث ماضیه می گویم:

اثبات قدرت مبدء اعلی جلّ اسمه

برهان اوَّل بر اثبات این مقصد اعلی آنست که سابقاً محقق گردید که واجب الوجود بالذات مبدأ همه موجودات و جاعل همه هویات و انیات است. و نیز منکشف گردید که علمش بذات [۱۵۰] خود که عین ذات اوست علم صرف و صرفِ علم است. پس باید همه اشیاء در آن مجلای اعلی و مظهر اجلیٰ باتم انحاء انکشاف انجلأمنکشف و منجلیِ باشند تا بنیان اساس صرفیّت و تمامیّت منهدم نگردد، و محدودیت و نقصان

در علم مبدٔ اعلی لازم نیاید. و کیفیّت این معنی را بتفصیل تمام در لمعات الهیّه برشته تقریر و سلک تحریر آورده‌ام. پس علم او بذات خود علم بنظام اتم اشیاء است و در مباحث عینیت صفات محقق گردید که صفات حقیقیه مبدأ اعلی عین ذات و عین یکدیگراند و در مباحث اراده منکشف خواهد گردید که علم بنظام اشیا عین اراده اشیا است پس صدور همه اشیا از واجب الوجود بالذات بر وفق مشیت و ارادهٔ او می باشد، و در لمعات سابقه محقَّق گردید که قادر مختار آنست که فعلش مترتب بر مشیت و ارادهٔ او باشد.

پس محقَّق شد که واجب الوجود بالذات قادر است در ایجاد [۱۵۱] کاینات و مبدعات، و مختار است در اختراع مجردات و مادیات. مخفی نماناد که از این بیان و برهان عموم قدرت مبداء اعلی نیز منکشف گردید. زیرا که از جمله مقدّمات او این است که قیومیّت او قیومیت مطلقه و فیاضیّت او فیاضیت عامه است. چنانکه در تحقیق توحید بمعنی سیوم به بسط تمام گذشت. متفطن باش و بدانکه شش برهان دیگر بر این مقصد اعلی در «لمعات الهیّه»[1] اقامه نموده‌ام که پنج برهان از آن براهین مثل این برهان و مثل اکثر براهین مسئله علم از خواص آن کتاب است. الحمدلله ملهم انوار العلوم والمعارف.

۱ــ رک: صفحات ۳۷۵ــ ۳۷۶

فصل چهاردهم:

در اثبات اراده واجب‌الوجود بالذات است و تحقیق او بنحو تمام بتقدیم لمعاتی[1] چند موقوف است. اثبات اراده مبداء اعلی

لمعه اولی:

آنست که مقتضای فحص و برهان و مستفاد از کلمات اساطین حکمت و عرفان و مودای ضرورت و وجدان آنست که اراده عبارت است از علم فاعل بوجه خیر [۱۵۲] و حسن در نظام تمام فعل بر وجه رضا، و محبوبیّت بنهجی که مترتب شود باو وجود آن فعل در اعیان یا در اذهان، و مراد از علم مطلق ادراک است تا شامل توهُّم و تخیُّل و یقین و غیر یقین باشد. و مراد از خیریت و حسن اعم است از اینکه خیر حقیقی و حسن عقلی باشد، و یا خیر و همی و حسن خیالی.

بعبارت دیگر مراد از خیریت، خیریت فی‌الجمله است اگر چه نسبت ببعضی از نشأت و درجات و ببعضی از مراتب و عوالم باشد، و مراد از رضا و محبوبیّت اعم است از اینکه محبوبیّت و مرضیّت بالذات باشد و یا به تبعیت و بالعرض محبوب بالذات حاصل آید. و مراد از ترتب اعم است از اینکه بالذات و بی توسط شرایط و آلات باشد مثل اراده واجب الوجود بالذات بنظام اتم اشیاء، و اراده ذوات کریمه قدسیه نسبت به آثار خود، و یا بشرایط و آلات نیز محتاج باشد مثل اراده انسان و حیوان نسبت ببعضی از افاعیل خود. از اینجا ظاهر [۱۵۳] می‌شود که اراده گاهی تامه می‌باشد، و گاهی غیر

بیان معنی اراده

---

۱ — هر دو نسخه: لمعات

تامه. این است حق معنی اراده؛ و در نزد حاذق محقّق و بصیر مدّقق مخفی نیست که هیچ مرتبه [ای] از مراتب و هیچ درجه [ای] از درجات او از تحت این معنی لطیف بیرون نیست حتی اینکه هرگاه شوق و یا شوق متأکد و یا عزم و تصمیم نیز از مراتب اراده باشند از تحت این تفسیر شریف بیرون نمی باشند زیرا که امور مذکوره نیز در نزد تحقیق بنحوی از شعور و ادراک بر می گردند. متفطن باش و اخذ کن و غنیمت شمار.

و بدانکه در باب اراده آرای مختلفه و اقوال متشتته است، و به بسط تمام در «لمعات الهیّه»[1] مذاهب را با وجوه اعتراضات و تفصّیات [نوشته ام]، و بیان این [را] که بعضی بالکلیه از درجه اعتبار ساقط و بعضی از جهتی بلکه از جهاتی ناقص و از جهتی تمام است با مباحث شریفه و تحقیقات لطیفه دیگر برشته تقریر و تحریر آورده‌ام. رجوع کن و غنیمت شمار.

تنبیه الهی: [۱۵٤]

بدانکه مقتضای لمعات سابقه و مستفاد از کلمات ارباب حکمت و عرفان آنست که از برای اراده معنی دیگری است که شاملتر و جامعتر است از معنی اوّل، و او این است که اراده عبارت است از ابتهاج بشئی واجب او واز رضای بآن شئی، وادراک خیریت وملایمت اوخواه مبتهج عین مبتهج و محب عین محبوب و راضی عین مرضی باشد و یا متغایر در ذات و متمایز در وجود باشند، و خواه محبوبیت و مرضیت بالذات باشد و یا بالعرض، و خواه حقیقی یقینی باشد و یا خیالی ظنی.

بیان معنی دیگر از برای اراده که اعم و اشمل است از معنی اوّل.

بیانش بر وجه اجمال آنست که حقایق وجودیه از آن جهت که حقایق وجودیه اند خیر محض اند، چنانکه در لمعات مستقبله مبین خواهد شد، و ادراک خیر ابتهاج والتذاذ است، و در لمعات سابقه محقّق گردید که هرحقیقتی از حقایق وجودیه شاعراند بذوات خود با نفس خود، بحیثیتی که علم و عالم و معلوم متحداند بحسب ذات، و متغایراند باعتبار مفهوم.

پس هر وجودی اراده و مرید و مراد است. چنانکه هر وجودی علم و عالم و

۱ــ رک: صفحه ۳۸۳

معلوم است [۱۵۵] و تفاوت نیست مگر باعتبار معنی و مفهوم، هرچند در بعضی مراتب اراده گویند و مرید ننامند. و باین اراده و مرادیت که عین ذات‌اند مراد می باشند افعال و آثار فایضه از آن ذات. چنانکه بعلم بذات که عین ذات است معلوم می باشند اشیاء صادره از آن ذات.

اشاره بارادهٔ اجمالی

وتعبیرازاین اراده باراده اجمالی است، چنانکه تعبیرازآن علم بعلم اجمالی است ولی ذات مراد است بالذات، و افعال صادره مراداند بالعرض. و باین اراده اجمالی مترتب می شود اراده و مرادیت آثار و افعال در مرتبه ایجاد بحیثیتی که جهت صدور و فیضان بعینها جهت اراده و مرادیت و حیثیت اراده و محبّت بعینها حیثیت مرادیت و محبوبیت می باشد. چنانکه در علم حضوری اشراقی منکشف گردید.

و تعبیر از این اراده باراده تفصیلی است، چنانکه تعبیر از آن علم بعلم تفصیلی است، ولی این اراده و مرادیت بتبعیت و بالعرض آن اراده و مرادیت است زیرا که خیریت آثار [۱۵۶]

اشاره بارادهٔ تفضیلی

تبع خیریت مبدأآثار، ومترشح از منبع خیرات و فیوضات است، و آثار شئی از آن جهت که آثار اوست محبوب و مطلوب اوست بمحبوبیّت و مطلوبیّت مبداء آثار، نه بمحبوبیّت دیگر و مطلوبیّت آخر، تا استمام تام از ناقص و استکمال فیاض از فیض لازم نیاید. و در مباحث سابقه محقَّق گردید که مفیض و مفید و فیاض و فعال بضرورت و وجدان و ببرهان و عرفان باید اقوی و اکمل و اعلی و افضل باشد از مفاض و مفاد و از افعال و آثار؛ و باین معنی تصریح نموده است رئیس محققین در کتاب تعلیقات بکلام خود [که] این اشیاء صادراند از ذات مبدأ اعلی، و مقتضای آن ذات‌اند. پس منافی ذات اقدس نمی باشند، و بجهت اینکه عاشق است بذات خود، و مبتهج است بحقیقت خود، مرید اشیاء و محُب موجودات است من حیث هی موجود است پس بودن این موجودات مراد از برای [۱۵۷] او نیست از برای غرضی سوای ذاتش، بلکه مراداند از برای خاطر ذاتش، بجهت اینکه آثار ذات‌اند نه بجهت اینکه آن موجودات مراد بالذات و محبوب بالذات‌اند. نمی بینی که هرگاه عاشق باشی بچیزی و دوست بداری او را؛ هرآینه همه افعال و آثار صادره از آن چیز معشوق و محبوب می باشند در نزد تو از برای خاطر آن شئی و تبعیت و بالعرض محبوبیّت و معشوقیّت او و نعم ما

بیان اینکه آثار شئی از آن جهت که آثار اوست، مطلوب اوست.

قال الشاعر: (شعر)

امُـر عـلـی الـدِّیـار، دیـار سـلـمـی　اُقــبّــل ذالــجــدار، و ذالــجــدارا
و مـا حـبّ الـدّیـار شـغـفـن قـلـبـی　ولـکـن حـبّ مـنـسـکـن الـدیـارا

تمام شد ملخص کلام او.

ثمرةٌ الهیّةٌ و نتیجه کلامیةٌ:

از تأمُّل صادق در این لمعات و اشراقات منکشف می شود در نزد صاحب بصیرت بطلان مذهب ارباب اعتزال که افعال واجب الوجود من جمیع الجهات را معلل باغراض زایده بر ذات اقدس می دانند غافل از این که این معنی موجب استکمال و مستلزم ثبوت [۱۵۸] جهت امکانی است در آن ذات، و مورث بسی مفاسد دیگر است.

اشاره ببطلان مذهب معتزله در اینکه افعال خداوند یگانه معطل با غراض زایده است.

و از اینجا نیز ظاهر می شود فساد مذهب ارباب ارادهٔ جزافیه یعنی اشعریه که افعال و آثار حکیم علی الاطلاق را خالی از اغراض و غایات ذاتیه، و عاری از حکم حقیقیه و مصالح نفس الامریه می دانند بلکه مطلق اغراض و غایات را از مطلق موجودات سلب کرده‌اند و حسنی و قبحی در اشیاء و افعال بحسب نفس الامر قایل نشده‌اند و تسنین سنن و تشریع شرایع و ارسال رسل و انزال کتب را مبنی بر حکمتی و مصلحتی و مبتنی بر غایتی و غرضی نمی دانند.

اشاره بر فساد اراده جزافیه

مفاسد و مطاعن این دو رای سخیف را با دلایل و اجوبه آنها در «لمعات الهیّه»[۱] ببسط تمام بیان نموده‌ام. پس حق حقیق و مقتضای تحقیق و مذهب قدیم و صراط مستقیم در این مسئله ربوبیّه و عقیده دینیه الحسنة بین السّئتین و جمع بین امرین و اجتماع نقیضین است یعنی سلب از جهتی و اثبات [۱۵۹] از جهت دیگر و انکار از حیثیتی و اعتراف از حیثیت آخر. چنانکه معتقد اساطین حکمای الهیّین و مذهب محقیقین از متکلمین، و مستفاد از براهین عقلیه و

اشاره باینکه افعال خداوند جل و علا معلل باغراض زایده نیستند بالذات، هستند بالعرض.

۱ــ رک: صفحات ۳۹۳ به بعد

آیات قرآنیه و آثار نبویّه است و کیفیّت این معنی در ذیل تنبیه و کلام تعلیقات مذکور گردید. متفطن باش.

لمعه دویم:

آنست که وجود من حیث انه وجود خیر محض، و عدم من حیث انه عدم شّر محض است.

بیانش آنست که خیر عبارت است از چیزی که مؤثر و مختار باشد در نزد عقلا، و مبتهج و مشتاق باشند باو اشیاء، و طلب کنند او را موجودات بحسب فطرت و جبلت، و باعتبار طبیعت و ارادت، و باو تمام شود نصیب هر شئی، از کمالات ممکنه اولیّه باشند آن کمالات یا ثانویه. و شرّ آنست که مقابلات مذکورات از برای او ثابت باشد.

بیان اینکه وجود خیر محض است و عدم شر محض.

برهان و تبیان:

مخفی نماناد که ماهیات اشیاء در حدّ انفس خود یعنی با قطع نظر از موجودیت بخیریت موصوف نمی‌توانند شد. زیرا [١٦٠] که ذوات آنها با قطع نظر از وجود ذوات تقدیری و جهات قوّه و ابهام است چنانکه گذشت. پس چگونه مختار و مؤثر عقلا و جهات ابتهاج و اشتیاق اشیاء و مطلوب و مقصود موجودات و معشوق و محبوب کاینات و مبدعات و حیثیات تمامیّت و کمالیت سفلیات و علویات توانند شد، و براین قیاس است مفهوم وجود و سایر معانی انتزاعیه. و از بیّنات است که اعدام از آن جهت که اعدام‌اند لیسیات صرفه‌و بطلانات محضه‌اند جهتی سوای ندار یّت ندارند بلکه همه جهات و حیثیات آنها عین حیثیات نیستیّت و ندار یّت است و در حدّ انفس خود تمایزی از برای آنها متصور نیست مگر باعتبار اضافه بسوی ملکات. پس چگونه مطلوب و محبوب و مقصود و معشوق و مؤثر و مختار می‌باشند و چگونه جهت تمامیّت و کمالیت اشیاء توانند شد پس همه جهات مطلوبیّت و محبوبیّت [١٦١] و همه حیثیات تمامیّت و کمالیت بحقایق وجودیه برمی‌گردند و از آنها حاصل می‌شوند پس هم طالب‌اند و هم مطلوب، و هم مشتاق‌اند و هم مشتاق‌الیه، و هم مبتهِج‌اند و هم مبتهَج، با تفاوت مراتب و درجات آنها در ابتهاج و اشتیاق.

بیان اینکه شر بالذات عدم است.

پس وجود من حیث انه وجود خیر محض است و اصلا شر یّت ندارد، و عدم من حیث انه عدم شر محض است و اصلا خیر یت ندارد،ز یرا که عدم منافی بالذات و مناقض بالذات است باوجود. و محقّق شد که وجود خیر بالذات است و منافی خیر بالذات شّر بالذات است ز یرا که شّر بالذات نیست مگر منافی بالذات خیر بالذات.

پس آنچه که مشاهده می شود از شرور در موجودات عالم امکان باعتبار اختلاط اعدام و نقصانات و بجهت امتزاج قصورات و امکانات است و این نحو از اختلاط و امتزاج مقتضای وجود من حیث انه وجود نمی تواند شد، و الاّ لازم می آید که وجود صرف متحقق [۱۶۲] نباشد، و او منافی براهین ساطعه و حجج نیره است بلکه از لوازم مجعولیّت و معلولیّت و از ضیق نشأت و قصور ماهیات است با تفاوت مراتب و درجات بحیثیتی که در بعضی جنبه شر یّت و نقصان در جنبه خیر یت ایشان بغایت مندمج و مضمحل است مثل عالم ابداعیات و مفارقات، و در بعضی بجهت اشتمال بجهات قوّه و استعدادات شر یّت و نقصان بروز یافته است.

بیان معنی اصطلاح شرّ

لهذا در اصطلاح خواص و اکیاس تخصیص یافته است استعمال و اطلاق شّر بفقدان ذات و با فقدان کمالی از کمالات لایقه بآن ذات و بمجرّد فقدان شئی کمالی را که لایق او نباشد شّر نمی گو یند. مثلا فقدان جماد کمال نبات و فقدان نبات کمال حیوان و فقدان ممکن کمال واجب ر شرّ نمی گو یند.

از اینجا معلوم می شود که شّر باین معنی در مفارقات عقلیه و ذوات کر یمه قدسیه متحقق نمی تواند شد ز یرا که همه کمالات لایقه آنها باید [۱۶۳] بالفعل باشد، و جهت قوّه و استعداد در آنها متحقق نباشد بلکه شّر باین معنی در عالم

بیان اینکه وقوع شرور در عالم کاینات بالعرض است نه بالذات

کاینات و عنصر یات که مشتمل بر متضادات و متصادمات و محتوی بر کون و فساد و استحالات است متحقق می شود، ولی این معنی یعنی وقوع تضاد و تصادم باعتبار ضیق این نشاء از وجود است. پس مجعول بالعرض و معلول بالتبع خواهند بود، و با وجود این مولد بسی موالید کمالات و نتایج خیرات و منشاء فیضان بسی وجودات و فیوضات اند، متفطن باش و بدانکه از اینجا ظاهر می شود که اتصاف بعضی امور وجودیه که موجب انعدام ذاتی از ذوات و یا سبب فقدان کمالی از کمالات می باشند بشرّ یت بالذات، و بحسب حقیقت

نیست بلکه باعتبار تادی و سببیّت شرّ بالذات است. ولی باید دانست که این تادی و سببیّت نیز بالذات و بحسب حقیقت نیست بلکه از برای هر یک از این امور وجودیه بالذات و بحسب [۱٦٤] حقیقتِ تأثیر وجودی ثابت است و بجهت ضیق نشاء و اشتمال او بر متضادات ومتنافیات تعاند وتصادم حاصل آید و بفساد و زوال منجر می شود، متفطن باش.

بیان اینکه سببیّت امور وجودیه از برای اعدام نیز بالعرض است.

و بدانکه از اینجا ظاهر می شود که شرور مجعول بالذات و مقضّی بالذات و مراد بالذات و مطلوب بالذات نمی توانند شد بلکه مجعول بالعرض ومرادبالتبع ومطلوب بالعرض اند. یعنی مجعولیّت ندارند مگر بنحوی از عرضیّت و انجرار، و مطلوبیّت ندارند مگر بوجهی از تبعیت و استبتاع. متدبر باش و نگاهش دار که باو مندفع می شود شبهات بسیار [ی] از مسایل ربوبیّه و عقاید دینیه.

بیان اینکه شرور مجعول بالعرض اند.

از آن جمله شبهه ثنویه از کفرهٔ مجوس است که دو مبدأ بالذات و دو فاعل بالاستقلال در عالم وجود ثابت کرده‌اند: یکی یزدان و دیگر اهرمن. اوّل را فاعل خیرات، و دویم را فاعل شرور خیال نموده‌اند. ملخص شبههٔ ایشان آنست که یزدان خیر محض است، و از خیر محض صادر نمی شود [۱٦۵] شّر محض.

وجه اندفاع آنست که شرور حقیقیه امور وجودیة نیستند تا محتاج بامور وجودیه باشند، و امور وجودیه از آن جهت که امور وجودیه اند خیرات بالذات اند، و باین اعتبار از خیر محض صادر می شوند. ملخص جواب آنست که هرگاه اراده کرده‌اند از صدور بالذات را، ملازمه مسلم نیست، و هرگاه اراده کرده‌اند صدور بالعرض را، بطلان تالی مسلم نیست. و بیان سند در هر دو منع از تأمّل در کلمات سابقه ظاهر می شود، متفطن باش و بدانکه مباحث و تحقیقات لطیفه دیگر در این مقام در «لمعات الهیّه»[1] مذکور است و در این وجیزه از جهت اختصار مطوی ساختم.

اشاره بر مذهب ثنویه

لمعه سیوم:

آنست که نظام عالم امکان از مبدعات و کاینات و از سفلیات و علویات اتم و اعلای نظامات و اشرف و اکمل فیوضات است و احدی

۱ــ رک: صفحه ٤۱۵ به بعد

را از حکما و متکلمین در این باب خلافی و نزاعی متحقق نیست.

بیان اینکه نظام عالم از مبدعات و کاینات اتم نظامات است.

بیانش آنست که محقَّق گردید که واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع [۱٦٦] الجهات و الحیثیات است. پس باید قوّت و قدرت او غیرمتناهی و فیاضیت و قیومیّت او اطلاقی باشد تا جهت امکانی یا امتناعی در ذات مقدّس او متحقق نباشد. پس باید فیض وجودی شامل نظام مفروض نیز باشد،ز یرا که از جمله جهات جهت ایجاد و قیومیّت اوست. بتقر یر دیگر می گو یم که هرگاه نظامی اتم از این نظام در حیّز امکان باشد و فیاضیّت و قیومیّت شامل او نباشد عجز و ناتوانی در قیومیّت ثابت می شود و تحدد و قصور در فیاضیت لازم می آید. ز یرا که قصور و نقصان فیض یا از جهت قابل است، و یا از جهت فاعل مفروض؛ این است که از جهت قابل نیست پس باید از جهت فاعل باشد و این معنی منافی صرفیت قدرت و مناقض واجب الوجود بالذات وواجب‌الوجودمن‌جمیع الجهات است. متذکر باش لمعات سابقه را تا مجال تأمّل و مقام توقف نماند.

و بدانکه از تأمُّل صادق در این بیان و برهان منکشف [۱٦۷] می گردد که نظام هر نوعی از انواع کاینات و مبدعات، بلکه نظام هر شخصی از اشخاص سفلیات و علو یات اتم و اعلای نظامات و اشرف و اکمل فیوضات است نسبت بماهیت او، و بقیاس بمادّه قابله او، و فی کل بحسبه. و نعم ماقیل:

[شعر]

دهنده که بگل نگهت و بگل جان داد

بهر چه آنچه سزا بود حکمتش آن داد.

پس آنچه که از ماهیات و از اشخاص مندرجه در تحت آن ماهیات مشرف به تشر یف فیوضات الهیّه و مز ین بز ینت لآلی خیرات وجودیه نشده‌اند و یا نخواهند شد، و یا به تشر یف اکمل و اتم از آن فیوضات مشرف نگردیده‌اند از جهت قصور قوابل و نقصان ماهیات است نه از قبل مفیض خیرات، و مفید کمالات.

[شعر]

هر چهِ هست از قامت ناساز بی اندام ماست

ورنه تشر یف تو بر بالای کس کوتاه نیست

از اینجا ظاهر می شود سّرِ عدل که یکی از اصول خمسه است و او عبارت

است از وضع هر شیئی در موضع [۱۶۸] خود کما ینبغی و علی ماینبغی. چنانکه در صحیفه الهیّه وارد است: «و ما ربک بظلام للعبید.»[1] می بینی که چگونه مترتب ساخته است نفی ظلم را بر ربوبیّت، و او عبارت است از افاده کمالات اوّلیه و ثانویه، و افاضه فضایل جبلیه و کسبیه، یعنی چگونه متصور می باشد ظلم از پروردگار تو که افاضه کرده است بهر چیز آنچه را که لایق اوست و بر وجهی که لایق اوست بهر کس هر چه لایق بود دادند. پس این کلام معجز نظام دعوای شئی به بیّنه و برهان و اثبات شئی بحجّت و بیان است، متفطن باش، و بدانکه براهین دیگر لمیه و اینه بر این مدعی قایم است، و آنچه که مذکور نمودم از برای اهل بصیرت کافی و وافی است. «و من لم یجعل اللّه نور افماله من نور.»[2]

اثبات اراده واجب الوجود بالذات جل اسمه

بعد از تقدیم این لمعات می گویم: برهان اوّل بر این مقصد اعلی آنست که سابقاً مذکور شد که صفات و عوارض وجود من حیث هو وجود عین وجوداند بحسب ذات و حقیقت، و غیر وجوداند باعتبار معنی و مفهوم.

پس اراده نیز [۱۶۹] عین وجود است بحسب حقیقت، و در لمعه اولی منکشف گردید که ارادهٔ شئی عبارت است از علم بوجه خیر در نظام تمام آن شئی بر وجه رضا. بعبارت دیگر اراده شئی عبارت است از ابتهاج بآن شئی و حبّ او، و از رضای بآن شئی و ادراک خیریت و ملایمت او خواه علم و عالم عین معلوم و ابتهاج و مبتهج عین مبتهج و حب و محب عین محبوب و رضا و راضی عین مرضی باشند و یا متغایر در ذات و متمایز در وجود باشند، و خواه محبوبیّت و مرضیت بالذات باشد یا بالعرض.

پس هر حقیقتی از حقایق وجودیه اراده و مرید و مراد است چنانکه حب و محب و محبوب و علم و عالم و معلوم است، و تفاوت نیست مگر باعتبار مفهوم و عنوان، و در مباحث سابقه محقّق گردید که واجب الوجود بالذات وجود صرف و صرف وجود است، پس مرید است ذات خود را باراده‌ای که عین ذاتش است. چنانکه مبتهج به ذات خود بابتهاجی که عین ذات است [۱۷۰] و محب است ذات خود را به محبتی که عین ذات است، و عالم است بذات خود بعلمی که عین ذات است. و

۱ ـــ فصلت/ ۴۶

۲ ـــ نور/ ۴۰

در لمعه اولی نیز منکشف گردید که آثار و افعال شئی از آن جهت که آثار و افعال اوست منافی و منافر او و مبغوض و مکروه او نمی توانند شد بلکه لامحاله ملایم و مناسب او و محبوب و مرضی او می باشند بمحبوبیّت و مرضیّت ذات آن شئی نه بمحبوبیت دیگر و مطلوبیت آخر.

پس همه موجودات از مبدعات و کاینات و از علویات و سفلیات و از ذهنیّات و خارجیات از آن جهت که آثار و افعال او می باشند، مراداند از برای او، و مرضی اند در نزد او، و صادراند از مشیت ذاتیه و اراده ازلیّه او بیواسطه و یا بواسطه [ای] از وسایط. زیرا که در مسئله توحید بمعنی سیوم محقَّق گردید که همه موجودات باو منتهی می شوند، و از او فایض اند بی واسطه یا بواسطه [ای] از وسایط؛ و نیز چون اراده‌اش صرفِ اراده و ارادهٔ صرفه است پس باید بهمه اشیاء متعلق باشد [۱۷۱] تا محدودیت ثابت نشود و قصور و نقصان در ذات مقدّس او متحقق نگردد.

تقریر برهان بر اثبات اراده.

برهان دویم بر این مقصد اعلی آنست که در مباحث علم منکشف گردید که علم مبداء اعلی بذات خود که عین ذات اوست عین علم بنظام اتم اشیاست باجمال باعتباری، و بتفصیل باعتباری دیگر؛ بلکه در عین اجمال تفصیل و در عین تفصیل اجمال. و این مطلب را ببسط تمام و تفصیل بلا ابهام در «لمعات الهیّه» بیان نموده‌ام، و نیز محقَّق گردید که نظام اتم خارجی اشیاء تبع آن نظام اعلی و مترتب بر آن نظام اجلاست اشراقات و انواراند از آن نظام تام، و لمعات و اضواء اند از آن نظام فوق التمام.

و از بیّنات است در نزد عارفِ بمباحث سابقه و لمعات ماضیه که آن نظام خیر محض و محض خیر است. پس مرضی بالذات و مراد بالذات است و نظام اشیاء در مرتبه ایجادتبع آن نظام و پرتو او و ظل آن نظام و جلوه اوست اشراقات و انوار و لمعات [۱۷۲] و اضواء اوست. بعبارت دیگر منکشف گردید که مجعول بالذات وجود است، و محقَّق گردید که وجود من حیث انه وجود خیر بالذات است. پس نظام اشیاء در مرتبه ایجاد نیز محبوب و مطلوب و مرضی و مبتهج می باشند ولی بمحبوبیت بالتبع و مرضیت بالعرض، نه بمحبوبیت بالاصاله و مرضیت بالذات.

و در لمعه اولی منکشف گردید که حقیقت اراده نیست مگر علم بوجه خیر در نظام اتم اشیا بر وجه رضا بحیثیتی که مترتب شود باو وجود اشیاء در اعیان یا در اذهان.

مخفی نماناد که از این دو برهان محکم البنیان عینیت اراده و شمول و احاطه او بر همه اشیا نیز منکشف گردید. اخذ کن و غنیمت شمار که باین نحو از تقریر و بیان و باین وجه از تتمیم و تبیان باین وجیزه مخصوص است و اگر چه متقارب المأخذ اند ولی دقیق المسلک و صعب المنال اند، نمی رسد به حق حقیقت آنها مگر کسی که خوض تام در مسایل الهیّه و غور تام در لمعات سابقه و مباحث ماضیه کرده باشد[۱۷۳] و پنج برهان دیگر از براهین اثبات علم مبدأ اعلی بذات خود و بسایر اشیا مثبت این مقصد اعلی نیز می باشند و در «لمعات الهیَّه»[۱] بیان نموده‌ام چهار برهان از آن براهین از خواص آن کتاب است رجوع کن وغنیمت شمار.

و بدانکه از برای قاصرین از ادارک معارف یقنیه و معالم دینیه در باب اراده واجب‌الوجود بالذات وجوهی از شبهات و اعتراضات و ضروبی از اوهام و خیالات است و همه آنها مبنی بر غفلت از تحقیق لمعات سابقه و مباحث ماضیه است و در «لمعات الهیَّه»[۲] مواضع اشتباهات و غفلات ایشان را بیان نموده بوجه جمیع تعارض اخبار و آثار نیز در این باب اشاره کرده‌ام. الحمد للّه والمنه.

۱ــ رک: صفحه ٤١٦

۲ ـ رک: صفحات ٤٢٠ــ ٤٢٣

فصل پانزدهم:

در اثبات حیات واجب الوجود بالذات است و بیان او بتقدیم لمعه‌ای موقوف است، و او این است که حیات عبارت است از صفتی که مناط ادراک و فعل باشد یعنی مترتب شود باو فعل و ادراک، خواه ترتب ترتّب خارجی باشد [۱۷٤] و یا مجرد ترتب عقلی باشد که در نزد ملاحظه تفصیلیّه معانی و مفهومات حاصل می شود، و خواه ادراک از باب احساس باشد، یا از باب تعقل، و خواه فعل از قبیل تحریک باشد و یا مجّرد افاده و افاضه. و بعبارت دیگر خواه بقوی و آلات محتاج باشند و یا مستغنی باشند از آنها، و خواه مبدٔ ادراک مغایر باشد با مبدأ فعل در وجود، و یا متحد باشند و خواه مبدٔ ادارک و فعل زاید باشند بر ذات فاعل و مدرک، و یا متحد باشند با او بحسب ذات و هویت. مثال اوّل در همه مذکورات انسان و حیوان است نسبت ببعضی از افاعیل و ادراکات خود؛ و مثال دویم واجب الوجود بالذات و ذوات کریمه قدسیه است بلکه انسان نیز نسبت بافاعیل ذاتیه خود، چنانکه در نزد صاحب بصیرت روشن است. و مراد از ادراک ما به الانکشاف است نه معنی مصدری انتزاعی، و مراد از فعل مابه‌الفعل است یعنی جهت صدور افعال باعتبار اراده، نه معنی مصدری و نه انفس آثار.

بیان معنی حیات

نمی بینی که جمعی [۱۷۵] از متکلمین تعریف کرده‌اند حیات را باین که: صنعی است که اقتضا کند علم و قدرت را. و جمعی دیگر باین که: حیات عبارت از صحت علم و قدرت است. و حکمای الهییّن تفسیر کرده‌اند باین که: حی عبارت است از فعال دراک. این است حق معنی حیات که عارض موجود من حیث انه موجود می شود.

و اینکه تفسیر کرده‌اند حیات حیوان را باین که: صفتی[۱] است که اقتضا کند حس و حرکت ارادیه را؛ مقصود بیان خصوص این مرتبه از حیات است نه این که حیات در حیوان [یک] معنی دارد، و در واجب الوجود بالذات و ذوات کریمه قدسیه معنی دیگر دارد، و الاّ اشتراک معنوی باطل و تشکیک خاصّی فاسد می شود. بلی مراتب حیات مختلف است بشدّت و ضعف و بتمام و نقص و بغنی و فقر. چنانکه مقتضای تشکیک در وجود و عینیت عوارض وجود من حیث انه وجود است با وجود بحسب ذات و حقیقت، و باعتبار انیّت و هویت. و مرةً بعد اولی و کرةً بعد اخری در این وجیزه باین مطلب اشاره نمودم [۱۷۶]

برهان بر اثبات حیات

خلاصه کلام عموم معنی حیات مقتضای فحص و برهان و مودای ضرورت و وجدان است، و ناطق است باو السنهٔ جمیع ارباب ملل و شرایع، و گواه است باو کلمات اساطین حکما و محققین عرفا و متکلمین از علمای ملت بیضا، متتبع باش.

بعد از تمهید این لمعه لطیفه می گویم: برهان اوّل بر این مقصد اعلی آنست که منکشف گردید که حیات عین وجود است بحسب ذات و هویّت، و مغایر اوست باعتبار معنی و مفهوم.

و محقَّق گردید که حقیقت واجب الوجود بالذات صرف حقیقت وجود و حقیقت صرفه وجود است. پس قیاسی منتظم می شود بنظم طبیعی، و او این است که واجب الوجود بالذات وجود است و هر وجودی حس است و حیات است بنفس خود. پس واجب الوجود بالذات حی است و حیات است بذات خود. متفطن باش.

برهان دویم آنست که در دو مقصد علم منکشف گردید که مبداء اعلی عالم است بذات خود و بسایر [۱۷۷] اشیاء، و در مسئله توحید بمعنی سیوم محقَّق گردید که قیوم کل هویات و فاعل همه انیّات است بواسطه یا بیواسطه. و در مسئله قدرت ثابت شد که قادر است بهمه اشیا و مختار است در همه افعال. و در این لمعه گذشت که مناط علم و قدرت حیات است؛

پس قیاسی بشکل طبیعی منتظم می شود، و او این است که مبدأ اعلی عالم قادر است، و هر عالم و قادر حی است ، پس مبدأ اعلی حی است. و شش برهان

۱ــ نسخهٔ آستانه: صنعی

دیگر بر این مقصد اعلی در «لمعات الهیّه» اقامه نموده‌ام رجوع کن و غنیمت شمار.

۱ـ رک: صفحات ۴۲۵ــ۴۲۷

فصل شانزدهم:

در اثبات سمع و بصر است از برای واجب الوجود بالذات، جلّ اسمه، و بیان او موقوف است بتقدیم لمعه [ای]، و او این است که سمع، که در زبان فارسیان تعبیر از او بشنیدن و شنوایی است، عبارت از شهود و حضور کلمات است از برای مدرک و بصر،که در همان زبان عبارت از دیدن و بینائیست،عبارت از شهود الوان و اضواء و حضور اوضاع و اجرام و غیر آنهاست[۱۷۸] از برای مدرک. بعبارت دیگر سمع عبارت از شهود مسموعات و بصر عبارت از شهود مبصرات است،خواه باستعانت قوی و آلات باشند یا نه، و خواه بشرایط معهوده محتاج باشند و یا نباشند بلکه استعانت بقوی و آلات و احتیاج بشرایط معهود باعتبار خصوص نشاۀ و قصور مدرک باشد.

این است حق معنی سمع و بصر در نزد فحص و برهان و در زبان مشکوة ولایت و قرآن و در لسان اساطین حکمت و عرفان، و از بیّنات است در نزد ارباب بصیرت که سمع و بصر باین دو معنی از عوارض موجود من حیث انه موجود می باشند و خصوصیتی بنشأة حیوان و انسان من حیث انه حیوان ندارند.

بیان اینکه سمع و بصر از عوارض وجود من حیث انه وجوداند.

بیانش آنست که از بیّنات است که در حالتِ نوم نفس از استعمال قوی و آلات اعراض نموده بعالم دیگر متصل است و با وجود این بینایی و شنوایی از برای او در آن نشأة ثابت است. و قول باینکه این نحو از ادراک ابصار و سماع و بینایی و شنوایی نیست مسموع نیست، بلکه مجوز [۱۷۹] این معنی مورد سخریه و از اصحاب سودا و جنون محسوب است، و نیز براهین نیرّه و حجج قطعیه علاوه بر شواهد نقلیه قایم است باینکه نفوس و ارواح بعد از مفارقت از ابدان حی اند بحیات ذاتی خود می بینندومی شنوند با اینکه در آن نشأة قوی و آلات

متحقق نیست بلکه می بینند بچشمی که عین ذوات آنهاست، و می شنوند بگوشی که نفس حقایق آنهاست و حقیقت این معنی در علم نفس منکشف خواهد شد.

و نیز از مسلمات است که خاتم انبیا، علیه آلاف التحیة والثنأ، در حالت نوم می دیدند و می شنیدند، و از بیّنات است که این معنی بدیده باطن بوده است نه بدیده ظاهر. تتبع کن اخبار و آثاری را که از اهل بیت عصمت وارد است، و بدیده بصیرت و بینایی نظر کن تا صورت حقیقت شاهد این مطلوب از پردهٔ اختفا و احتجاب بیرون آمده در مرتبه مرئی و مسمع باشد و مجال تأمُّل و مقام توقف نماند. و بیانات دیگر نیز از برای این مدعی در «لمعات الهیّه»[1] [۱۸۰] با تحقیقات شریفه و تدقیقات لطیفه مذکور نموده‌ام، رجوع کن و غنیمت شمار.

تنبیهٌ لطیفٌ:

اشاره باینکه سمع و ابصار بعلم حضوری اشراقی برمی گردند

از اینجا ظاهر می شود در نزد ارباب بصیرت که سمع و بصر قسمی از اقسام علم‌اند، و او علم حضوری اشراقی است خواه بقوی و آلات محتاج باشد و یا بدون آنها متحقق شود، زیرا که ادراک در سمع و بصر بنحو شخصیت و جزئیت است نه بنحو کلیّت و اشتراک، متفطن باش و رجوع کن به «لمعات الهیّه[2]» که بیان این معنی در آنجا ببسط تمام مذکور است.

بعد از تمهید این لمعهٔ لطیفه می گویم: برهان اوّل بر این مقصد اعلی آنست که محقَّق گردید که سمع و ابصار از عوارض وجود من حیث انه وجوداند، و نیز مکرر

برهان بر اثبات سمع و بصر در مبدء اعلی

مذکور شد که عوارض وجود عین وجوداند بحسب ذات و هویت، و مغایر وجوداند باعتبار معنی و مفهوم پس هر وجودی بصر و بصیر و مبصر و سمع و سمیع و مسموع است. و نیز مکشف گردید که سمع و بصر بعلم حضوری اشراقی برمی گردند، و نیز محقَّق گردید[۱۸۱] که علم تام بخصوصیت علّت از آن جهت که علّت است مستلزم علم تام است بخصوصیت معلول از آن جهت که معلول است. و نیز منکشف گردید که حقیقت

۱ــ رک: صفحهٔ ۴۲۷

۲ــ رک: صفحه ۴۲۹

واجب الوجود بالذات صرف وجود و وجود صرف است.

و نیز مبرهن گردید که همه سلسله وجودات باو منتهی می شوند پس مبدأ اعلی بصیر است بذات خود، و بسایر اشیاء و سمیع است بذات خود و بسایر اشیاء.

اخذ کن و غنیمت شمار که از ملهمات این فقیر و از خواص این وجیزه است و پنج برهان دیگر بر این مقصد اعلی قایم است و در «لمعات الهیّه[1]»اشاره بآن براهین نموده‌ام. چهار برهان از آن براهین از خواص آن کتاب است ولی همه آن براهین مبنی می باشند براینکه سمع و بصر از عوارض و کمالات وجوداند و این معنی در لمعه سابقه منکشف گردید و جمهور اهل کلام متمسک شده‌اند در اثبات این مقصد اعلی بآنچه که در ملّت بیضای اسلام بلکه سایر ادیان سابقه بحدّ ضرورت و تواتر رسیده است [۱۸۲] که خداوند یگانه سمیع و بصیر است و ضرورت و تواتر کاشف‌اند از اخبار مخبر صادق، و خبر مخبر صادق مطابق واقع، بلکه عین واقع است. و این حجّت نیز در غایت قوّت و متانت و از مناقشهٔ دَوْر معری و مبری است زیرا که مطلق علم در ثبوت و اثبات نبوت کافی است متفطن باش. ولی ظاهر کلمات بعضی و صریح کلام بعضی دیگر از ایشان آنست که اثبات سمع و بصر به برهان عقلی ممکن نیست و این معنی باعتبار غفلت از لمعهٔ سابقه و بسیاری از لمعات ماضیه است. و شناختی که شش برهان نیّر عقلی بر این مقصد اعلی قایم است. الحمدالله ملهم انوار العلوم والمعارف.

۱ــ رک: صفحه ٤۳۱ به بعد.

فصل هفدهم:

در اثبات کلام است از برای واجب الوجود بالذات، جلّ اسمه، و تحقیق او موقوف است بتقدیم لمعاتی.

اثبات کلام خداوند جل و علا

لمعه اولی:

آنست که کلام منتظم می شود از حروف، چنانکه محقّق طوسی در «تجرید» فرموده‌اند: و ینتظم منها الکلام.

و کلام در لغت، چنانکه محقّق رضی گفته است، آن چیزی است [۱۸۳] که تکلم و تنطُق کرده شود باو، خواه موضوع باشد خواه مهمل و خواه مؤلَّف باشد از دوحرف و یا بالا تر، و یا بسیط باشد. و در اصطلاح نُحاة عبارت از لفظی است که مرکّب باشد از دو کلمه که مشتمل بر اسناد باشند. و در نزد متکلمین، چنانکه ظاهر کلام علامه حلی و صریح کلام محقّق لاهیجی، قدس سرهماالعزیز، است مسادق لفظ موضوع است و او منقسم می شود اولاً بمفرد و مؤلَّف، و اوّل منقسم می شود باسم و فعل و حرف، و دویم منقسم می شود به تام و غیرتام. اوّل منقسم می شود بخبر و انشا. و خبر منقسم می شود باسمی و فعلی. و فعلی منقسم می شود بماضی و حالی و استقبالی. و انشاء منقسم می شود بامر و نهی و استفهام و تمنی و ترجی و عرض و ندا. و غیر تام منقسم می شود بتقییدی. مثل: غلام زید، و رجل فاضل، و غیر تقییدی مثل: فی الدار.

لمعه دویم:

آنست که از بیّنات است که کلام بآن معنی که مذکور شد صفت متکلم نمی تواند شد و گاهی اراده می کنند از

اشاره بمعنی تکلم

کلام تکلم را، و او بودن شخص است[۱۸٤] بحیثیتی که صادر شود از او کلام بمعنی مابه التکلم، و یا مجرّد متکلمیت که عبارت از انشاء کلام است، و باین معنی صفت متکلم است.

پس کسی که گفته است که کلام صفت متکلم است این معنی را قصد کرده است،و کسی که گفته است کلام قایم است بمتکلم، و اراده کرده است از کلام مابه التکلم را، قصد کرده است از قایم قیام عنه را نه قیام فیه را، یعنی قیام فعل بفاعل را،نه قیام عرض بموضع را.

بیان معنی کلام نفسی

و کسی که گفته است متکلم آنست که ایجاد کند کلام را، مراد او نیز مابه التکلم است. پس متکلم آنست که متصف باشد بتکلم بآن دو معنی که مذکور نمودم.

و طایفه اشعریه خیال کرده‌اند که متکلم آنست که قایم باشد باو کلام بمعنی مابه التکلم، و اراده کرده‌اند از قیام قیام فیه را. یعنی قیام اعراض بموضوعات را نه قیام فعل بفاعل را، و چون دیدند که الفاظ و حروف قایم بذات خداوند احد بلکه بذات هیچ متکلمی قایم نمی تواند شد،بکلام نفسی قایل شدند و در خداوند عالم بقدم او رفتند. چنانکه سایر [۱۸۵] صفات حقیقیه را نیز قایم بذات اقدس توهم نموده، بقدم آنها قایل شدند. لهذا قرآن کریم را از قدمای ثمانیه شمرده، قایل بحدوثِ او را مبتدع و کافر دانستند.

و گفته اند که کلام نفسی مدلول کلام لفظی است و معنی قایم بنفس متکلم است و مغایر است با علم بمدلول خبر در خبر، و مغایر است اراده و کراهت را در امر و نهی، و غیر اراده القای کلام و قدرت بر القای کلام‌است و غیرحدیث نفس که عبارت از تخیُّلات الفاظ است.

لهذا محقّق طوسی، قدس سره القدوسی، در الهیات کتابِ تجرید گفته است: والنفسانی غیر معقول. یعنی کلام نفسی معنی محصل ندارد. زیرا که مدلول خبر از آن جهت که خبر است در«زید» قایم مثلاً نیست مگر حکم به ثبوت قیام از برای زید. نمی بینی که در صورت تردُّد صورت خبر متحقق است نه حقیقت او، و همچنین مدلول اضرب ولا تضرب نیست مگر اراده تحقُّق ضرب از مخاطب و یا کراهت او. نمی بینیٰ که در صورت[۱۸٦] عدم اراده و عدم کراهت صورت امر و نهی متحقق است نه حقیقت آنها.

و محقّق لاهیجی گفته است که هرگاه مسلم باشد که در صورت تردّد حقیقت خبر و امر و نهی متحقق است می گوئیم مراد از علم بمدلول خبر اعم است از اینکه اعتقاد باشد و یا مجّرد تصور اطراف. تمام شد کلام او، و بر تقدیر این که از برای کلام نفسی معنی محصلی باشد در ذات اقدس خداوند احد متحقق نمی تواند شد زیرا که در مباحث عینیت صفات متحقق گردید که صفات حقیقیه عین ذات حق اند، و قایم بذات او نمی توانندشد. خلاصه کلام سخافت ورکاکت این مذهب مثل سایر مذاهب ایشان دراکثرمطالب کلامیه ازآن ظاهرتراست که محتاج به بیان و برهان باشد.و طایفه معتزله و جمهور امامیه کلام خداوند عالم را منحصر بالفاظ و کلمات متعارفه و مقصور بر حروف و عبارات متداوله می دانند. لهذا بحدوث کلام مجید و قرآن کریم قایل شده‌اند. زیرا که از بیّنات است که الفاظ [۱۸۷] و کلمات و حروف و اصوات متدرج الهویات و غیر قارالذات اند. پس چگونه قدیم و صفت خداوندِ قدیم می توانند شد.

ردّ کلام نفسی

بیان مذهب معتزله

و حنابله کلام خداوند احد را عبارت از الفاظ و عبارات می دانند، و با وجود این از صفات او شمرده، بقدم او قایل شده‌اند.

بیان مذهب حنابله، و کرامیه

و طایفه کرامیه نیز کلام خداوند یگانه را از سنخ اصوات و حروف می دانند و با وجود این از صفات او شمرده بحدوث او قاید شده‌اند. سبحان‌الله عقل انسانی باین پایه می رسیده است که حروف واصوات و الفاظ و کلمات را که انی الوجود و یا زمانی الوجوداند متجدد الهویات و غیر قارالذات صفت واجب‌الوجود من جمیع الجهات بداند و بقدم آنها و یا بحدوث آنها قایل باشد و صفت ثابت من جمیع الجهات بداند و هرگاه در نشاء خود نیک تأمُّل می کردند هرآینه می دیدند که خود نیز بالفاظ و عبارات موصوف نمی توانند شد «نَسُو اللّه فَاَنسیهُ اَنْفُسَهُم.»[1]

لمعه سیوم:

آنست که از برای [۱۸۸] کلام خداوند عالم ظهری ثابت و بطنی متحقق

۱ــ الحشر/ آیه ۱۹

است،و از برای بطنش نیز بطنی ثابت است الی ماشاءالله، و در حدیث وارد است:
«ان للقرآن ظهراو بطنا ولبطنه بطن الی سبعة ابطن.»یعنی از برای قرآن ظهری و بطنی ثابت است واز برای بطن او نیز بطنی ثابت است تا هفت بطن.

بیان اینکه کلام خداوند عالم مراتب دارد.

و از جابر مروی است که سؤال کردم از امام محمد باقر، علیه السلام، چیزی از تفسیر قرآن. پس جواب داد بمن بجوابی. دو باره سؤال کردم. پس جواب داد بمن بجواب دیگر. گفتم: فدای تو شوم جواب دادی در این مسئله بغیر این جوابها در روز گذشته. پس فرمودند ای جابر! بدرستی که از برای قرآن بطنی ثابت است و از برای بطن او نیز بطنی متحقق است و از برای او ظهری ثابت، و از برای آن ظهر نیز ظهری متحقق است.

و از فضیل بن یسار مروی است که پرسیدم از آن حضرت که: مراد از ظهر قرآن و بطن او چه چیز است؟

فرمودند: ظهر قرآن عبارت از تنزیل اوست و بطن او عبارت از تأویل است. [۱۸۹]

احادیث و اخبار در این باب بسیار است و آیات قرآنی نیز باین معنی شاهد و گواه اند و در «لمعات الهیّه»[1] به بسط تمام این مطلب را بیان نموده‌ام از اینجا ظاهر می شود که کلام خداوند عالم منحصر بالفاظ و عبارات ناسوتیه و مقصور بر صور کونیه و نقوش لوحیه نیست بلکه از برای او مراتب و درجات ثابت و منازل و نشآت متحقق است بعضی همدوش است با قلم اعلی، بعضی هم شأن است بالوح اقصی، و بعضی هم رتبه است بالوح ادنی. اوّل به محفوظ ملقب، و دو یم بمحو واثبات مسمی است، و بعضی نازل است بر قلب سیّد مرسلین، و بعضی جاری است بر لسان خاتم النبیّن، و بعضی مثبت است در دفاتر مسلمین و الواح مؤمنین و [بعضی] واقع است در میانه دفتّین و مابین جلدین.

تنبیهٌ شریفٌ:

از اینجا منکشف می شود در نزد صاحب بصیرت که تکلم از عوارض موجود من حیث انه موجود است، و توقف او بر ادوات و

اشاره باینکه تکلم از عوارض موجود من حیث انه موجود است.

۱ــ رک: صفحه ٤٤٤

آلات یعنی بر السنه و افواه و براهو یهٔ انفاس باعتبار قصور نشأة و نقصان [۱۹۰] متکلم است. متفطن باش.

لمعه چهارم:

آنست که در لمعه اولی اشاره نمودم که گاهی قصد کرده می شود از کلام نفس حروف و کلمات، و این معنی شایع و ذایع است از لفظ کلام. و گاهی قصد کرده می شود از او تکلم بمعنی بودن شخص بحیثیتی که صادر شود ازاو حروف و کلمات. و گاهی قصد کرده می شود از او تکلم بمعنی متکلمیت یعنی مجرّد انشاء حروف و کلمات.

بیان اینکه تکلم بچه معنی از صفات حقیقیه و بچه معنی از صفات اضافیه است.

مخفی نماناد که کلام بمعنی اوّل در مرتبه افعال و آثار است و از جمله صفات و اوصاف متکلم نمی تواند شد. و کلام بمعنی دو یم از جمله صفات حقیقیه و اوصاف ذاتیه است خواه آن چیزی، که باو منشاء حروف و کلمات می شود، عین ذات متکلم باشد و یا زاید باشد بر ذات او، و تکلم باین معنی در حقیقت بقدرت و توانایی بر می گردد.

و کلام بمعنی سوم از صفات فعلیه و اوصاف اضافیه است،ز یرا که بقیومیّت و ایجاد بر می گردد. پس مندفع می شود منافات در میانه آنچه که مقتضای براهین ساطعه و حجج نیره است که صفات حقیقیه عین ذات اند [۱۹۱] و از جمله آنهاست تکلم، و در میانه آنچه که «ابی بصیر» روایت کرده است که صادق آل محمد، علیهم السلام، فرمود: «ان الکلام صفة محدثه لیست بازلیة کان الله عزّوجّل ولا متکلم.» یعنی کلام صفت محدثه است و ازلیّت ندارد، بوده است خداوند عالم و نبوده است متکلم، ز یرا که مراد از کلام در کلام آن جناب کلام بمعنی سیوم است نه بمعنی دو یم. متفطن باش.

بعد از تقدیم این لمعات می گو یم: برهان اوّل بر این مقصد اعلی آنست که در مباحث قدرت محقّق گردید که قدرت خداوندِ احد قدرتِ عامه،و قیومیّتش قیومیّت مطلقه است و از بیّنات است که ایجاد حروف و کلمات بآن معنی عام که مبین گردید،بواسطه یا بیواسطه،از جمله ممکنات است و از فرض وقوعش محالی ناشی نمی شود، و هر چیزی که چنین باشد لامحاله مشمول قدرت عامه و قیومیّت مطلقه می باشد. پس همه

تقر یر برهان بر اثبات کلام

کلمات وجودیه و حروف عینیه ابداعیه باشند یا کونیه، ملکیه باشند یا انسیه، بمبدأ اعلی منتهی می‌شوند، و در قیومیت مطلقه و فیاضیت عامهٔ او مستغرق [۱۹۲] و مستهلک‌اند و بسوی این برهان اشاره فرموده است محقّق طوسی، قدس سره القدوسی، در الهیات کتاب تجرید بکلام خود: «و عمومیة القدرة تدل علی ثبوت الکلام.» یعنی عمومیت و شمول قدرت خداوند عالم دلالت می کند باینکه او متکلم است.

تقریر برهان دویم بر اثبات کلام خداوند عالم

برهان دویم بر این مقصد اعلی برهانی است که: جماعتی از فحول علما در اثبات این مدعی باو متمسک شده‌اند، و این است که در لسان ملت بیضای اسلام بلکه در السنه جمیع ارباب شرایع حقه از ادیان سابقه بحدّ ضرورت و تواتر رسیده است که خداوند یگانه متکلم است و ضرورت و تواتر کاشف‌اند از اخبار مخبر صادق، و خبر صادق مطابق واقع بلکه عین واقع است و این حجّت نیز در غایت قوّت و متانت است، و از مناقشه دور بالکلیه مبری و معری است زیرا که اثبات نبوّت بعنوان تکلم موقوف نیست بلکه ظهور معجزه بعد از ثبوت علم و قدرت و امتناع اجرای معجزه بر یدِ کاذب در ثبوت نبوت کافی است. [۱۹۳] پنج برهان دیگر عقلی بر این مقصد اعلی در «لمعات الهیّه[۱]» مذکور است، رجوع کن و غنیمت شمار.

۱ــ رک: صفحه ٤٤٥ به بعد

فصل هیجدهم:

در بیان اینکه واجب‌الوجود بالذات متفضل محض و جواد مطلق است و تحقیق او موقوف است بتمهید مقدّمه [ای]، و او این است که: وجود عبارت است از اعطای جوایز و صلات و افاضه خیرات و کمالات بدون بدل و عوض بر کسی که لایق او و مستعد از برای او باشد، و مراد از عوض اعم است از اینکه عین باشد یا ذکر حسن و یا فرح نفسانی و یا دعا و یا حصول صفت کمالیه و یا ازالهٔ رزیله نفسانیه.

[بیان فضل وجود مبداء اعلی]

پس هر اعطائی که در مقابل یکی از مذکورات باشد در حقیقت معامله و معاوضه خواهد بود نه تفضل وجود، و بقید اخیر بیرون می رود اعطای عطایا و جوایز بر غیر اهل آنها. زیرا که آن نیز از اقسام جود نمی‌باشد بلکه از قبیل دادن تیغ است بدست[1] راهزن و از بابتی آو یختن دُرَرو جواهر است بگردن نیش زن. آنچنانکه در حدیث وارد است: «لا تعلقوا الجواهر علی اعناق الخنازیر.» یعنی [۱۹٤] نیاویزید جواهر علوم غامضه و لآلی معارف خفیه را بگردنهای خنازیر جهال، تا اقدام افهام ایشان لغزش نیابد. و در اصول کافی مروی است که عیسی[2]، علیه‌السلام، به بنی اسرائیل فرمودند: «لا تحدثوا الجهال بالحکمة فتظلموها ولا تمنعوها اهلها فتظلموهم.» یعنی مگوئید حکمت را بجهال، پس ظلم می کنید باو و منع مکنید او را از اهلش، پس ظلم می کنید بایشان، و نعم ماقیل نظما. (شعر):

فمن منع[3] الجهال علما اضاعه ومن منع المستوجبین فقد ظلم

بعد از تمهید این مقدّمه می گویم که برهان قاطع برحقیقت وحقیقت این

۱ــ هر دو نسخه: دست.

۲ــ نسخهٔ آستانه: عیسی علي نبینا.

۳ــ نسخه آستانه: مسخ.

دعوی بعد از ملاحظه لمعات سابقه و مباحث ماضیه در نهایت ظهور و انکشاف است، زیرا که محقَّق گردید که واجب‌الوجود بالذات غنی بالذات و واجب‌الوجود من جمیع الجهات و غایت همه اغراض و غایات، و مبدأ جمیع خیرات و کمالات است و در صحیفه الهیّه وارد است: «والله الغنی و انتم الفقرأ و ان الله لغنی عن العالمین.»[1]

پس اعطای جوایز و صلات و افاضه [۱۹] خیرات و کمالات از مبدأ اعلی، جلَّ اسمه، برهیا کل ممکنات و اراضی مواد جود محض و تفضل بحت است. پس اوست متفضل محض و جواد مطلق، چنانکه سابقاً محقَّق گردید که اوست فیاض محض و قیوم مطلق.

۱ ــ محمد/ آیه ٤٧

فصل نوزدهم:

در بیان اینکه واجب‌الوجود بالذات حکیم علی الاطلاق است و تحقیق او موقوف است بتمهید مقدّمه [ای]، و او این است که صاحب صحاح گفته است که حکمت بمعنی علم، و حکیم بمعنی علیم و صاحب حکمت و بمعنی متقن امور است.

[بیان اینکه واجب الوجود حکیم علی الاطلاق است]

و در امور عامه اسفار اربعه مذکور است که گاهی گفته می شود حکمت بر علم حسن و عمل نیکو، و او بعلم عملی خصوصیش بیشتر است از علم نظری، و گاهی گفته می شود بر نفس علم در بسیاری از استعمالات.

و در مفاتیح الغیب مذکور است که حکیم گفته می شود بر کسی که کامل باشد در علم و عمل.

و در مبدأ و معاد مذکور است که حکمت بر دو معنی گفته می شود یکی علم تصوری بتحقُّق ماهیات اشیا و تصدیق بآنها بیقین محض، و دیگری فعل محکم، [۱۹۶] و او عبارت است از فعلی که جامع باشد جمیع آنچه را که محتاج می باشند بآنها کمالات اوّلیه و ثانویه و فضایل جبلیه و کسبیه.

و در کتاب علم‌الیقین مذکور است که: حکمت عبارت است از معرفت افضل اشیا بافضل علوم. و گاهی گفته می شود حکیم به کسی که متقن و محکم باشد صنع او و حسن و نیکو باشد فعل او.

مخفی نماناد که از این کلمات ظاهر و منکشف می شود که حکمت عبارت از علم تام و عمل تام است نه هر علمی و عملی، و نه هر ادراکی و صنعی، متفطن باش.

بعد از تمهید این مقدّمه می گویم که واجب‌الوجود بالذات حکیم علی الاطلاق است بهر دو معنی. زیرا که در مباحث علم محقَّق گردید که عالم است

بذات خود بنفس ذات خود، ونیزمنکشف گردید که علمش بذات خود اکمل و اعلای علوم و اتم و اقوای ادراکات است علمِ صرف و صرفِ علم تام بلکه فوق التمام است، و نیز محقَّق گردید که علمش بذات خود، که‌عین ذات اوست، عین علم باشیاست قبل از ایجاد آن اشیا بنحو اتمّ و اعلی و بنهج اظهر و اجلا بحیثیتی [۱۹۷] که مترتب است باو نظامِ اتمِ اشیاء.

و نیز محقَّق گردید که علمش باشیا در مرتبه ایجاد آنها علم اشراقی حضوری است.

و نیز مذکور شد که این نحو از علم اتم و اکمل است از علم حصولی ارتسامی. و در لمعات مباحث اراده محقَّق گردید که نظام عالم از مبدعات وکاینات اتم نظامات و اکمل مصنوعات است بحثیتی که اتم و اکمل از او متحقَّق نمی تواند شد. پس واجب الوجود بالذات حکیم علی الاطلاق است بهر دو معنی و نسبت همه علوم و حکم بعلم تام و حکمت کامله او نسبت ضعف بقوّت و نسبت فقر بغنا و نسبت نقص بتمام است، متفطن باش.

تنبیهٌ لطیفٌ:

از اینجا متفطن می شوند اصحاب بصیرت که حکمت خداوند عالم عین عنایت او، و عنایتش عین اراده اوست. و اراده‌اش عبارت است از علم او بوجه خیر در نظام اتم اشیاء بروجه رضا بنهجی که مترتب شود باو نظام اشیاء،بنهج اتقان و احکام.الحمدللّه ولی الفضل والانعام. [بیان حکمت مبدأ اعلی]

فصل بیستم:

در اثبات عدل است از برای واجب‌الوجود بالذات، جلّ اسمه، و بیان او [۱۹۸] موقوف است به تمهید مقدمه[ای]

در اثبات عدل است.

و او این است که عدل خلافِ جور و ظلم است، و او عبارت است از وضع هر شیئی در موضع خود کما ینبغی و علی ماینبغی. و بعبارت دیگر عدل عبارت از عطا کردن است بهر صاحب حق حق او را کما ینبغی و علی ما ینبغی.

بعبارت دیگر عدل عبارت از عطا کردن است بهر قابل آنچه را که قابل اوست باندازه حوصله و استحقاق و بنهج قابلیت

بیان معنی عدل

و استعداد. خواه آن قابلیت و استحقاق بحسب جبلت اولی و امکان ذاتی باشد، و یا باعتبار فطرت ثانیه و امکان استعدادی نسبت بکمالات اوّلیه باشد، و یا نسبت بکمالات ثانو یه،بنحو افاضه و ایجاد باشد و یا بنهج تهیه و اعداد. این است حق معنی عدل که در همه مراتب موجودات فی کل بحسبه نسبت بمملکت و نشأة خود، و بقیاس بافعال و آثار خود متحقق می تواند شد، متفطن باش.

و بدانکه عدل در واجب‌الوجود بالذات عبارت است از افاضه فیوضات و خیرات و افاده وجودات و کمالات،اوّلیه باشند یا

بیان عدل واجب الوجود بالذات

ثانو یه،دنیو یه باشندیا اخرو یه برهیاکل ممکنات و قوابل ماهیات کما ینبغی و علی ماینبغی، یعنی باندازه حوصله و استحقاق [۱۹۹] و بنهج قابلیت و استعداد، و از تشر یع شرایع حقه و سنن مرضیه و قوانین کلیه که مصالع عباد و انتظام احوال معاش و معاد باو مترتب شود، و اختلال در امور بنی نوع انسان، که اشرف مخلوقات و غایت کاینات اند، حاصل نیاید، و مشتمل باشند آن شرایع و قوانین بر تخصیص اوامر و نوادب بافعال حسنه و اعمال مرضیه که سبب وصول بدرجات علیّه و فضایل اخرو یه اند و بر تعیین نواهی و زواجر بر افعال ذمیمه و اعمال قبیحه که موجب بُعد از

درگاه احدیت و سبب سقوط بدرکات جحیم اند.

بیان عدل در انسان

و نصیب انسان از صفت مرضیه عدل در باب قوّه عقلیه و عقل نظری تحصیل عقاید حقه و معارف یقینیه و علوم حقیقیه است.و تعبیر از ین معنی در نزد ارباب حکمت و معرفت به حکمت نظر یه است و هر چه این قوه کاملتر و فاضلتر، و انکشاف معارف و حقایق در نزد او بیشتر و بهتر است جنبه عدالتش اقوی و اکمل و جهت عدلش اعلی و افضل است.

اما در باب قوّه عملیه و عقل عملی آنست که تمییز دهد صدق را [۲۰۰] از کذب در اقوال،و نافع را از ضار در آرا،و جمیل را از قبیح در افعال. و این معنی مسمّی است در علم اخلاق به حکمت خلقیه.

و در باب شهوت و غضب آنست که مقصور گرداند انبساط و انقباض آنها را بآنچه که مقتضای شر یعت حقه و مستشار عقل و حکمت است باین معنی که هر جائی که حکم عقل و شرع قبض و حبس آنهاست قبض نماید، و هرجائی که مقتضای آنها انبساط و اسنتشاط آن دو قوّه است بسط کند و نشاط نماید، و تبیر از این معنی در باب شهوت بعفت و در باب غضب بشجاعت است و مقابل مذکورات جور و ظلم است،اما مقابل حکمت مذکوره در طرف افراط پس جر بزه و مکر و حیله و غوایت و شیطنت و غیر آنها است، و در جانب تفر یط بلاهت و حماقت و غبادت و بلادت و تحیّر و انخداع است. و مقابل عفت در طرف افراط شره و حرص و اسراف و حبّ دنیا و مانند آنهاست، و در جانب تفر یط خمود و انکسار و کسالت و حسادت و مانند آنهاست، و در جانب تفر یط خمود و انکسار و کسالت و حسادت و مانند آنهاست.

و مقابل شجاعت در طرفِ افراط تهّور و کبر و عجب و مانند آنهاست و در جانب تفر یط جبن و مهانت و عدم غیرت و ضعف حمیت و امثال آنهاست [۲۰۱] و در اعضا و مشاعر و قوی استعمال آنهاست در آنچه که از برای او آفر یده شده‌اند، و بنهجی که مقتضای شرع مبین و مستشار عقل متین است و در باب اوامر و نوادب و زواجر و نواهی و سایر احکام شرعیه انقیاد بر مفاد و امتثال بر مقتضای آنهاست. و در باب عیال و اولاد و خدم و حشم و در سیاست رعایا و اهل بلدان رعایت قوانین شر یعت حقه و ملاحظه قواعد ملّت حنفیه است.

تنبیه کلامی:

از اینجا ظاهر می شود در نزد ارباب بصیرت که بنابر تمکین اراده جزافیه و تجویز ترجیح بلامرجح و انکار تحسین و تقبیح عقلی چنانکه آرای فاسدهٔ طایفه اشعریه است عدلی متحقق بلکه متصور نمی تواند شد.

اشاره باینکه بر تمکین اراده جزافیه عدل متصور نمی باشد.

زیرا که بنابراین لیاقت و استحقاق و قابلیت و استعداد را صورتی نخواهد بود و مدخلیتی در کمیّت و کیفیّت عطایا و صلات و کمالات و خیرات نخواهند داشت. پس این جماعت اگر بزبان بعدل قایل باشند بجنان منکر آن‌اند.

لهذا امامیه و معتزله و حکما که این آرای کاسده و اهوای فاسده را باطل و عاطل می دانند بعدلیه موسوم و موصوف‌اند و مفاسد بسیار و معایب [۲۰۲] بیشمار براین آرای باطله مترتب است. بشمه ای ازآنهادر «لمعات الهیّه» در مباحث اراده اشاره نموده‌ام.

بعد از تمهید این مقدّمه می گویم که برهان بر حقیقت و حقیّت این مقصد اعلی بعد از ملاحظه مباحث سابقه و خصوصاً لمعات مباحث اراده در نهایت ظهور و انکشاف است زیرا که برهان محکم البنیان و حجّت شدید الارکان اقامه نمودم بر اینکه نظام کلیه عالم از مبدعات و کاینات و سفلیات و علویات درغایت اتقان و احکام است بحیثیتی که نظامی در تمامیت و کمالیت اتم و اکمل از او متحقق نمی تواند شد.

اشاره برهان اینکه خداوند، جلّ و علا، عادل است.

و اشاره نمودم که بهمین بیان و برهان و ببراهین دیگر که در کتب الهی مذکوراند محقق می شود که نظام هر نوعی از انواع عالم بلکه نظام هر شخصی از اشخاص انواع او اتم و اکمل از او متحقق نمی تواند شد. پس عطایا و صلات خیرات و کمالات و جوایز و موايد فیوضات و وجودات از مبدأ اعلی، جلّ اسمه، بهر چیزی باندازه استحقاق و بنهج قابلیّت و استعداد بحسب علم تام [۲۰۳] بر وجه خیر در نظام اتم اشیا فایض و واصل و ساری و جاری است بهرکس هر چه لایق بود، دادند. پس آنچه که از ماهیات و اشخاص مندرجه در تحت آن ماهیات مشرف بتشریف فیوضات الهیّه ومزیّن بزینت لآلی خیرات وجودیه نشده‌اند، و یا نخواهند شد، و یا بتشریف اکمل و اتم از آنچه که دارند مشرف نشده‌اند از جهت قصور قوابل و نقصان

ماهیاتست، نه از جهت مفیض خیرات و مفید کمالات. و نعم ما قال العارف الشیرازی. (شعر):

هر چه هست از قامت ناساز بی اندام ماست
ورنه تشریف تو بر بالای کس کوتاه نیست

و بهمه این مقاصد و مطالب اشاره فرموده است خداوند، جلّ و علا، بکلام معجز نظام خود: «و ما ربک بظلام للعبید»[1] متفطن باش.

خاتمه:

بدانکه همچنانکه ذات اقدس مبداء اعلی، جلّ شأنه، از ادراک عقول و اوهام بیرون و حق معرفت کنه ذاتش بر عقول قدسیه و نفوس شریفه چه جای از عقول ضعیفه و نفوس سقیمه مستحیل و ممتنع است چنانکه در مسئله امتناع اکتناه ذات اقدس[۲۰٤] ببسط تمام گذشت. معرفت و شناختن کنه صفات ذاتیه و اوصاف حقیقیه و صفات فعلیه و اوصاف اضافیه‌اش نیز کماینبغی و علی ماینبغی از حیطه ادراک عقول و اذهان بیرون، و از اذهان بیرون، و از احاطه اوهام وافهام افزون است. (شعر)

بیان اینکه صفات حقیقیه و صفات اضافیه مدرک نمی تواند شد

نه ادراک بر کنه ذاتش رسد   نه فکرت بغور صفاتش رسد
نه بر اوج ذاتش پرد مرغ وهم   نه در ذیل وصفش رسد دست فهم

پس غایت معرفت و نهایت فکرت اعتراف بعجز و ناتوانی است از معرفت مبدأ موجودات و اوصاف ذاتیه و صفات فعلیه او، و از معرفت کیفیت ایجاد او مبدعات و کاینات و سفلیات و علویات را. (نظم):

عنقا شکار کس نشود دام بازچین   کانجا همیشه باد بدست است دام را

بیانش آنست که صفات حقیقیه عین ذات‌اند و منکشف گردید که اکتناه ذات از ممتنعات است، و نیز محقَّق گردید که همه صفات فعلیه و اوصاف اضافیه بقیومیّت مطلقه برمی گردند، و او مرتبه احاطه بر همه موجودات و درجه رحمت واسعه بر همه اشیاء است. [۲۰۵]

۱ــ فصلت/ ٤٦

و در مباحث سابقه مبیّن گردید که اکتناه حقیقت شئی در صورتی متحقق می شود که احاطه تامه از مدرک نسبت باو حاصل آید. پس چگونه متصور می شود اکتناه حقیقت قیومیّت مطلقه که محیط بر همه مادون است مگر از برای خود و از برای مافوق خود که نور الانوار و سر الاسرار و فوق التمام است، متفطن باش.

کلمة عرفانیةٌ:

بیان اینکه معرفت اقسام توحید مراتب مختلف دارد.

بدانکه با وجود این معنی از برای معرفت اقسام توحید مراتب مختلفه و درجات متفاوته است بحیثیتی که نسبت هر مرتبه[ای] بمرتبهٔ دیگر، که در فوق اوست، نسبت نقص بتمام و نسبت ضعف بقوّت، بلکه نسبت قطره بدریاست. زیرا که علم و عرفان و ایمان و ایقان بحقایق وجودیه و لمعات اشراقیه برمی گردند و مراتب وجودات و درجات لمعات متفاوت اند بشدت و ضعف، و مختلف اند بتمام و نقص.

بیان اینکه تفاوت مراتب ایمان و عرفان باعتبار تفاوت مراتب وجود است.

پس شدت و ضعف مراتب علم و ایقان و کمال و نقصان درجات ایمان و عرفان بحسب شدت و ضعف مراتب وجودات و فیوضات است و منشاء این تفاوت و اختلاف قصور و تمامیّت استحقاق و استعداد[۲۰۶] قوابل و مواد است، و تفاوت استعدادات مواد و اختلاف استحقاق قوابل گاهی بحسب جبلت و فطرت اولی است و گاهی باعتبار فطرت ثانیه. و تجاوزازحدودشریعت حقه وترک مجاهدات نفسانیه واعراض ازاستعمال قوای فکریه و مدارک عقلیه و قوانین علمیه و قصر همت بلذات جسمانیه و اشواق وهمانیه است، والا مکررمذکورشد که نسبت واجب الوجود بالذات بهمه اشیاء مساوی است و اخبار و آثار از مشکوة نبوّت و ولایت در باب تفاوت و اختلاف مراتب ایمان و عرفان غیر محصور و در کتاب اصول کافی جمع غفیر از آنها مذکور است.

بیان اینکه مراتب ایمان در عرفان چهار است.

بیان مرتبه ایمان عوام

لهذا نصب بعضی از مراتب ایمان و عرفان مجرّد افرار بلسان و تصدیق بجنان است که از تقلید آبا و امّهات و یا از اتباع علما و اکیاس حاصل می شود با تفاوت مراتب و درجات ایشان.

بیان علم الیقین

و نصیب جمعی علم الیقین است که از حجج نیره ساطعه و براهین عقلیه قاطعه مستفاد می شود با تفاوت مراتب و درجاتِ

ایشان. زیرا که انکشاف نتیجه بحسب انکشاف مقدّمات برهان است و مراتب انکشاف[۲۰۷] مقدّمات در ظهور و جلا بحسب انظار و اشخاص و باعتبار احوال و اوقات اختلاف می پذیرد.

بیان عین الیقین

و نصیب جماعتی عین الیقین است یعنی کشف عالم غیب و ملکوت است که حاصل می شود بعد از تهذیب ظاهر بالتزام و امتثال احکام شریعت حقه و تطهیر باطن بمجاهدات شاقه نفسانیه از ملکات رزیله و اخلاق ذمیمه، و تخلّق او باخلاق کریمه و ملکات حمیده و اعراض تام از زخارف دنیویه و لذات حسّیّه و توجه تام بسوی انوار قدسیه و لمعات عقلیه. پس ظاهر می شود از برای او لوامع اضواء ملکوت،و منفتح می گردد از برای او ابواب انوار جبروت. و این مقام از برای بعضی از سلاک طریق عرفان و ایقان بنحو ثبات و تمکن و از برای دیگری مثل طرفة عین و کالبرق الخاطف است.

و نصیب جمعی حق الیقین یعنی کشف عالم جبروت و مشاهدهٔ مفارقات عقلیه و ذوات کریمه قدسیه است و این مرتبه[۲۰۸] از یقین اعلا[ی] مراتب عرفان و قصوی درجات ایمان است در بعضی بعنوان تمکن و ثبات، ودر بعضی مثل طرفة العین و کالبرق الخاطف است و تعبیر از او در لسان نبوت و ولایت گاهی بکمال اخلاص است و گاهی بکمال قرب، و گاهی به «موتوا قبل ان تموتوا» است، و گاهی بمقام: «لو کشف الغطاء ما ازددت یقینا.» چنانکه از خاتم اولیا، علیه التحیّة والثناء، وارد است، و گاهی بعبارت دیگر. متفطن باش، و بدانکه از برای سلاّک مسالک ایقان و عرفان در این مقامِ اعلی نظری بجز مشاهده جمال و جلال لایزال، والتفاتی سوای التفات بعظمت و کبریای ذوالجلال نمی باشد. و سایر موجودات حتی هویات و انیات خود نیز منظور و ملحوظ نمی باشند مگر باعتبار اینکه لمعات و انوار و فیوضات و اضواء و افعال و آثارانـد از برای او، و محبوب نمی باشند مگر بحبّ او، و مبغوض نمی باشند مگر ببغض او. و نعم ما قیل: [شعر]

و مـا حـب الـدیـار شـغـفـن قـلـبی ولکـن[۲۰۹] حـب مـن سـکـن الـدیـارا

متفطن باش و تتبع کن احوال خاتم اولیا، علیه آلاف التحیة والثناء،را که در کتب سیر و اخبار مسطور است که چگونه در حال اشتغال بنماز پیکان را از پای مبارکش کشیدند و مطّلع نگردید، و چگونه در وقت مناجات با پروردگار خود غش می نمودند. و بخیالت می رسد که غش متعارف و تغییر جسمانی بود، حاشا و کلا، بلکه محو

جمالِ ازلی می شدند و از عالم و عالمیان چشم می پوشیدند، و پای بر کون و مکان بلکه بر فرق فرقدان می زدند. و مثال این معنی در حسیات حال شیفتگان جمال یوسف مصری است که محو جمال او شدند و خود را فراموش نمودند و بعوضِ ترنج، دستهای خود را بر یدند، چنانکه خداوند، جلَّ وعلا، خبر داده است از ین قصه بکلام خود: «فلما رائیة اکبر و قطعن ایدیهن و قلن حاش للّه ماهذا بشرا ان هذا الاملک کر یم.»[1]

الحمدللّه والمنته که خاتمه این کتاب مسمّیٰ به منتخب الخاقان که حسب لحکم[۲۱۰] جهان مطاع قبله عالم شاهنشاه اعظم، مالک رقاب امـــم، ملک ملوک العرب و العجم، خاقان معظم، و قاآن مکرم، ملجأ خواقین عظام و ملاذ سلاطین ذوی الاحتشام سلطان صاحبقران و پادشاهِ سلیمان نشان حامی دین مبین و مروج ملت بیضای سیِّد مرسلین و مؤ ید طر یقه حنیفه خاتم وصیین المجاهد فی سبیل اللّه السلطان بن السلطان بن السلطان الخاقان بن الخاقان بن الخاقان فتحعلی شاه قاجار، خلد اللّه ملکه و سلطانه و جعل فوق فرق الفرقدین سر یر ملکه و مکانه، تحر یر و تألیف یافت، خاتمه مراتب ایمان و عرفان و علاوه بر این بکلام خداوند عالمیان مختتم گردید، واز حسن اتفاقات آنکه تار یخ این کتاب با غایتی از غایات او سر از گر یبان وحدت درآوردند، ز یرا که تار یخ اتمام «تحف خاقان» آمد. (نظم):

این نامه نه حقه در و مرجان است
اندر تنِ[۲۱۱] اهل فضل و دانش‌جانست
از طبـع سلـیـم چون بـپایـان آمـد
تـار یـخـش گـفـتـم تـحف خاقانست

و در روز پنجشنبه دو یم شهر جمادی الاولی از سنه هزار و دو یست و چهل در سال سی ام از جلوس آن سلطان صاحب قران باتمام رسید[2][۲۱۲]

۱ــ یوسف/ ۳۱

۲ــ در پایان نسخه آستانه آمده: «الحمدللّه رب العالمین والصلوة والسلام علی خیر خلقه محمد وآله اجمعین در ششم شهر جمادی الثانی از مسوده نقل شد. سنه ۱۲۴۰.» پایان نسخهٔ ملی: « و در روز پنجشنبه ۲ جمادی الاولی ۱۲۴۰ در سال فرخنده فال سی ام از جلوس آن سلطان صاحب قران بپایان رسید.»

فهرستها

۱ــ فهرست آیات قرآن.
۲ــ فهرست احادیث، اخبار و اقوال.
۳ــ فهرست عام (نام کسان، فرق و مصطلحات)

فهرست آیات قرآن

فهرست احادیث، اخبار و اقوال

فهرست عام
(نام کسان، کتب، فرق و مصطلحات)

